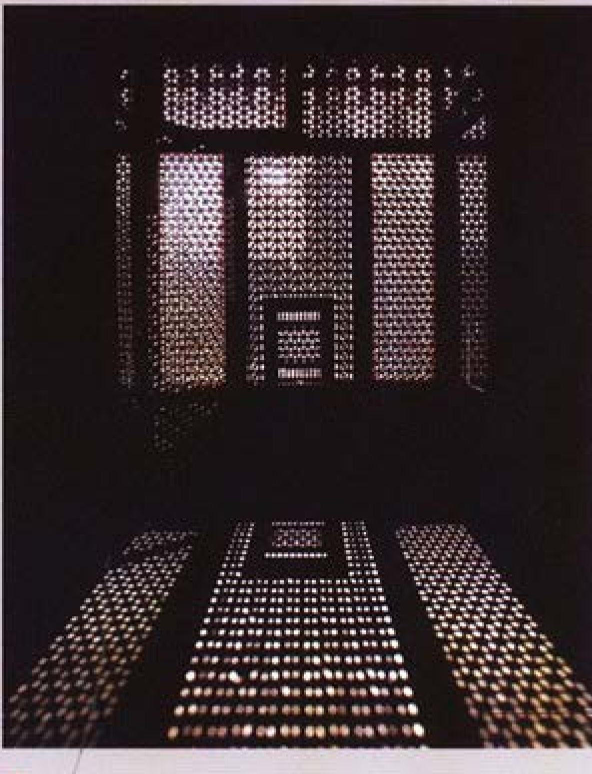
المعتزلة

والأحكام العقلية ومبادئ القانون الطبيعي



القاضي الدكتور أحمد احريتي

المعتزلة

والأحكام العقلية والقانون الطبيعي

* الكتاب: المعتزلة والاحكام العقلية والقانون الطبيعي
* تأليف: القاضي الدكتور أحمد محمد علي الحريشي
* الطبعة الأولى: شركة بيت الورّاق للنشر المحدودة: 2011
* تصميم الغلاف: دار الورّاق
* تنفيذ الغلاف: محمد قديح

First edition by Beat Alwarrak Publishing Ltd. 2011
www.alwarrakbooks.com

التوزيع

Alwarrak Publishing Ltd.
26 Eastfields Road
London W3 0AD-UK
Tel: 00442087232775
Fax: 00442087232775
warraklondon@hotmail.com

الفرات للنشر والتوزيع
بيروت ـ الحمرا ـ بناية رسامني ـ طابق سفلي أول
ص.ب 6435-113 بيروت ـ لبنان
هاتف: 00961-1-750054
فاكس: 00961-1-750053
e-mail: info@alfurat.com

بيت الورّاق
العـراق ـ بغـداد ـ شارع المتنبي
تلفون : 009647702749792
009647801347O7

المعتزلة

والأحكام العقلية والقانون الطبيعي

تأليف

القاضي الدكتور أحمد محمد علي الحريثي

المحتويات

الباب الثاني
القانون الطبيعي في الفكر الغربي ومقارنته بالأحكام العقلية عند المعتزلة

الإهداء

من الموصل الحدباء إلى دار السلام
قيثارة الحضارة وأنشودة الملايين
رمز وحدتنا .... بغـــداد

إلـــــى
واحات الفرح في صحارى الزمن
والدتي .. طيَّب الله ثراها .
والدي
زوجتي
أولادي
فرات، حسام، رسل، أنفال، ملاك، نور، هدى
لعلّهـم يبدأون من حيث أنتهـي

أحمد الحريثـي

مقدمة

1 ـ مشكلة البحث:

شغلت مشكلة الخير والشر أو الحسن والقبح، المفكّرين والفلاسفة في أدوار الإنسانية على اختلاف مراحل تطورها، فالإنسان منذ أن أراد تقويم سلوكه والحكم عليه حكماً أخلاقياً، ظهرَتْ إشكالية قلما تجاهلها باحث في العلوم الإنسانية، لعلاقتها بعلوم جمة ولا سيما علمي القانون والأخلاق، فهي التي تحدّد مصدر الإلزام الخلقي من ناحية، وطبيعة القيم الخلقية من ناحية أخرى.

وقد انمازتْ هذه المشكلة عن غيرها من المشاكل الفلسفية بأنها لازمت كفاح الإنسان المستمرّ للوصول إلى مجتمع الفضيلة والعدل، وأسهمت في دفع المجتمع البشري إلى الأمام في محاولة للنهوض بالإنسانية وصولاً إلى المجتمع المنشود، وعكست تاريخاً طويلاً من الصراع بين القوى الحاكمة المستبدة وبين المحكومين الرازخين تحت نير الظلم والاستبداد، فكانت فكرة القانون الطبيعي تعبيراً عن أمل المفكرين بوجود قواعد قانونية، أبدية، خالدة ثابتة، تصحّ في الزمان والمكان، أسبق من القانون الوضعي وأسمى، يمليها العقل السليم ويستقر عليها الضمير الإنساني والحس الاجتماعي، ليست من خلق الإنسان وإنما وليدة قوة مهيمنة غير منظورة، للاهتداء بها وتكون المثل الأعلى لكل تشريع وضعي، يكون أقرب للكمال كلما اقترب من تلك القواعد، لأنها توحي بمقاييس مطلقة للخير والشر والحق والعدل.

وقد تطوّرت فكرة القانون الطبيعي منذ نشأتها وظهور مبادئها عند اليونان، وتبلورها فيما بعد نظرية لها أصولها وقواعدها، وأخذت أشكالاً وصوراً متعددة في العالم الغربي، ولم يحل قدم هذه الفكرة من دون العناية بها والاهتمام الدائم بدراستها، وظلّت في مقدمة الحلول المطروحة لتنظيم العلاقات على صعيد المجتمع الوطني والدولي إلى يومنا هذا.

وعلى الرغم من إجماع العديد من المفكّرين على ضرورة وجود القانون الطبيعي إلا أنهم اختلفوا في تحديد أساسه، فمنهم من أسّسه على العقل المحض والطبيعة، ومنهم من أسسه على الدين وهدي مفاهيمه، ولم تحدد العصور المتعاقبة معالمه ومفهومه على نحو يزيل ما يشوبه من غموض وتناقضات، الأمر الذي أدّى إلى تعرض فكرته للانتقادات الكثيرة، وانحرافها في كثير من الأحيان عن أهدافها السامية التي تسعى اليها، وتحولت إلى سلاح ذي حدّين، فقد لجأ إليها الحاكم المستبدّ لتسويغ سلطته، والرأسمالية لتبرير سياساتها واستغلال الشعوب، وأصبح القانون الطبيعي أداة لتحقيق المصالح السياسية المتناقضة، فانحسر مفهومه في زوايا الدفاع عن الذات، بسبب بروز المدرسة التاريخية وهيمنة الفلسفة الوضعية على عالم الفكر والقانون في العصر الحديث.

وعلى الرغم من ذلك فإنَّ فكرة القانون الطبيعي لم تتلاشَ، فنجدها تجدّد نفسها وتظهر إلى سطح الحياة كلما كانت الظروف مواتية، فهي لا تزال تحظى باهتمام علماء الأخلاق والقانون، بل إنّ العديد من القوانين المدنية تعدّ القانون الطبيعي مصدراً من مصادر القانون لسدّ النقص في التشريعات الوضعية، فمنها ما نص على مصطلحه ومنها ما اكتفى بذكر قواعد العدالة التي هي قوامه.

ولم يكن الفكر الإسلامي بمعزل عن هذه المشكلة، فقد كان لها شأن خاص في دائرة هذا الفكر، اتجهت إليها أذهان العامة وتدارسها الخاصة منذ عهد مبكر، وأضحى لها باباً هاماً من أبواب علم الكلام ولا سيما عند

المعتزلة، فقد كانت مشكلة الخير والشر وإيجاد مقاييس موضوعية للأخلاق كامنة ضمنياً في فكرهم تحت أصل العدل وفي مبحث التكليف، وقد استعملوا لفظي التحسين والتقبيح بديلاً عن الخير والشر في وصف الأفعال، فهما أدق في التعبير عن المسألة الأخلاقية بحسب وجهة نظرهم، وخلفوا مادة غزيرة كانت دعامة بحوث الفرق والمدارس الكلامية الأخرى، وانتهت المعتزلة إلى آراء وحلول لا تخلو من جرأة وشجاعة، وأسفرت أبحاثهم وتحليلاتهم عن أفكار لا تخلو من دقة وعمق وجهد صادق في التوفيق بين العقل والنقل، وإزاء هذا البناء العقلي والأخلاقي عَبَرَ المعتزلة وبحثوا في المسلمات التي يأخذ بها علم التشريع وفلسفة القانون، واقتربوا كثيراً من فلاسفة القانون الطبيعي.

ولكن قد تبدو موضوعات الفلسفة الإسلامية ومباحث المتكلمين في معزل عن التيار الفلسفي العام للقانون والأخلاق، ذلك ما أراده لها قسم من الباحثين الغربيين ولا سيما المستشرقين، فإذا ما عرض باحث منهم لمشكلة من مشكلات فلسفة القانون أو الأخلاق، فإنه غالباً ما يبدأ بفلاسفة اليونان ثم ينتقل إلى فلاسفة العصر الحديث مُتجاهلاً المفكرين المسلمين، كأن لم يكن لهم نصيب من الإسهام في تطور الفلسفة الأخلاقية والقانونية، واعتقاداً من الباحث بأن في تراث المعتزلة الفكري ما يساعد على تأصيل النظريات القانونية المتعلقة بأساس القانون ومصدر إلزامه، وإدراكاً منه أن العودة إلى التراث تقتضي أخذ موضوعاته وفهم طروحاته في ضوء الإطار الإنساني العام، لأنّ أي بحث يقوم بعرض تجريدي لقضايا التراث بمعزل عن الحركة الفكرية الإنسانية، ويقطع الصلة بين ما كان في تاريخ أمتنا وبين ما هو كائن اليوم وما ينبغي أن يكون، يُعدّ إضافة لحساب الماضي وتكريساً له، لذا عَقَد العزم على اختيار نظرية الأحكام العقلية عند المعتزلة ومقارنتها بالقانون الطبيعي في الفكر الغربي موضوعاً لهذا الكتاب.

2 ـ أهمية البحث:

تبدو أهمية البحث فيما يأتي:

أ - إن معظم الكتّاب العرب والمسلمين الذين بحثوا في فلسفة القانون أو أصوله أو تناولوا نظرية القانون بالبحث، أو كتبوا مقدمات أو مداخل لدراسة القانون، عدّوا فكرة القانون الطبيعي من أهم الأسس التي قامت عليها فلسفة القانون، وقد أشار بعضهم إلى وجود شبيه لهذه الفكرة عند المسلمين، قاصدين بذلك ما هو معروف عند المعتزلة ومن نحا نحوهم بمسألة التحسين والتقبيح العقليين، ويبدو من خلال عرضهم لآراء المعتزلة وغيرهم في هذا النطاق أنّ معلوماتهم عن قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وأبعادها الفكرية ليست وافية، باستثناء تلك الدراسة الرائدة التي قدّمها الدكتور محمد شريف أحمد عن فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين ومقارنتها بنظرية القانون الطبيعي في الفكر الغربي، وعلى الرغم من أن الدراسة جاءت عامة شملت معظم الاتجاهات الفقهية والكلامية والفلسفية الإسلامية وقد شابتها بعض الأخطاء في مقدماتها ونتائجها إلا أنها تُعدّ فتحاً جديداً في مجال فلسفة القانون الإسلامية، واستكمالاً لتلك الدراسة وتخصيصها بالمعتزلة وتصحيح ما شابها من أخطاء من جهة ولرفد المكتبة العربية والإسلامية بدراسة قد تفيد الباحثين في موضوعات التراث الفكري وفلسفة القانون من جهة أخرى جاءت هذه الدراسة لعلها تكون جديرة بالاهتمام.

ب - إنّ إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر الإسلامي لازالت تطرح نفسها على أنها مشكلة الاختيار بين **«النموذج الغربي»** في السياسة والاقتصاد والثقافة والقانون وبين **«التراث»** بوصفه يقدّم، أو بإمكانه أن يقدّم، نموذجاً بديلاً وأصيلاً أو على الأقل الارتكاز عليه لتشييد نموذج عربي إسلامي أصيل يحاكي النموذج القديم، ويقدم في نفس الوقت حلولاً لمستجدات العصر، أو محاولة التوفيق بين النموذجين بأخذ الأحسن من كليهما. والحق أنّ هذه المشكلة زائفة بالأساس، إذ ليس هناك ثمة حرية للاختيار في قبول أو رفض النموذج الغربي لأنه يفرض

نفسه منذ بداية التوسع الاستعماري الأوروبي وصولاً إلى عصر الهيمنة الأمريكية، ولا يزال العالم الغربي يمارس علينا عملية تحديث مستمرة في مختلف مجالات الحياة، بالإغراء حيناً وبالقوة حيناً آخر، مستخدماً آلياته ووسائله المتطورة، ولكن بالقدر نفسه لا توجد حرية اختيار في قبول أو رفض ما تبقّى لدينا أو فينا من النموذج التراثي، لأن المجتمعات لا تختار إرثها الحضاري، وإنما تجرّه معها، بل وتتمسك به وتحتمي في داخله كلما تعرضت لغزو فكري أو تهديد حضاري يستهدف الهوية والأصالة والخصوصية، والنتيجة أن تشكّلت في مجتمعاتنا بنى عصرية مرتبطة بالنموذج الغربي ارتباط تبعية، وبقيت هناك بنى قديمة موروثة من الماضي تحتفظ بوجودها وقوتها، والقطاعان منفصلان أو متوازيان أو متداخلان يتنافسان ويتصادمان على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والقانوني، وعلى صعيد وعينا وفضاء تفكيرنا، وبين الانغلاق أو الانفتاح والهوية أو اللاهوية، ولا حلّ إلّا بتجديد التراث من الداخل، وفهم هذا الداخل وإعادة تركيبه وربط أجزائه وطرحه بصورة معاصرة، ومن هنا نرى أنّ خير ما يمكن أن ترثه مجتمعاتنا من بين التيارات الفكرية ذات السمات العقلانية المنهج هو تيار المعتزلة لما خلفه من تراث عقلي مشرق يشكّل منطلقاً يمكن العودة إليه لجعله امتداداً تاريخياً ومخزوناً يفعل فعله في حاضرنا ومستقبلنا.

ج - ضرورة نقد الفكر الغربي، علماً أنّ تاريخ الفكر الغربي الحديث منذ ديكارت إلى اليوم هو سلسلة متوالية الحلقات من عمليات النقد والمراجعة لنفسه ومنتجاته ومسلماته وآلياته، غير أن هذا النقد الذي يمارسه العقل الغربي على نفسه، هو في الحقيقة عبارة عن عملية بناء الذات وإعادة بنائها، أما عملية نقد الفكر الغربي من موقع غير غربي فشيء مختلف، إنه نقد سيتخذ الفكر الغربي موضوعاً له، فينظر إليه في تاريخيته ونسبيته ويفحص ادّعاءاته، ويميط اللثام عن دوافعه الدفينة

المحركة، فلقد كان هدف الفكر الغربي ولا يزال هو إضفاء الوحدة والاستمرارية على تاريخه، ولكي لا يكون النقد على طريقة **«المندمج»** في الثقافة الغربية، فهو لا يراها إلا بمنظارها وبالتالي فهو مُستَلَب أو طريقة **«الخصم التقليدي»** للغرب وثقافته فهو في الغالب خصم يجهل هذه الثقافة أو يتجاهلها، لذا أصبح من الضروري توظيف مفاهيم ومقولات ثقافتنا الإسلامية واستحضار التراث العقلي وحسب الحقل المعرفي الذي يُراد نقده ومقابلته مع الفكر الغربي، وبهذا النقد لصورة العقل الغربي عن نفسه وأيضاً صورتنا عن هذا العقل يمكن تصحيح صورتنا عن أنفسنا وتفكيرنا وحضارتنا وتراثنا.

3 ـ منهجية البحث:

اقتضت طبيعة الموضوع وتنوع وحداته استخدام ثلاثة مناهج:

أ ـ **المنهج التاريخي**: استدعت الضرورة استخدام هذا المنهج في عرض نظرية الأحكام العقلية عند المعتزلة بهدف معرفة جذورها التاريخية وأسباب ظهورها وتحديد آثارها وتقييم نتائجها، وكذلك الحال عند عرض نظرية القانون الطبيعي في الفكر الغربي عبر مراحل تطورها في محاولة لتأكيد أصالة نظرية الأحكام العقلية عند المعتزلة وخصوصيتها.

ب ـ **المنهج المقارن**: كان هذا المنهج ضرورة في ترتيب أوجه الشبه والخلاف بين الأحكام العقلية عند المعتزلة والقانون الطبيعي في الفكر الغربي وذلك بدراسة المشكلة متكاملة كما واجهتها المعتزلة من جهة، وكما بُحثت في الفكر الغربي من جهة أخرى، على أن الحرص على عرض كل اتجاه متكاملاً لا يعني أن يكون ذلك على حساب عمق الأفكار أو إغفال التفاصيل التي تساعد على كشف أوجه الشبه والخلاف، وقد وُضِّح هذا المنهج في الفصل الذي أفردناه للمقارنة.

ج ـ **المنهج النقدي**: كان هذا المنهج شرطاً لازماً لتخطي آلية العرض والتكرار ولتحقيق هدف الدراسة في تقدير الأحكام العقلية عند المعتزلة

في أساسها وأبعادها ونتائجها من جهة والقانون الطبيعي من جهة أخرى، مع مراعاة التفصيل في أصوليات فكر المعتزلة والإيجاز في نطاق الفكر الغربي، ذلك أن نظرية القانون الطبيعي في الفكر الغربي قد أشبعها رجال القانون والفلاسفة بحثاً، وليس بوسعنا إضافة جديد إليها، والغاية من الدراسة هي توضيح الأبعاد الفلسفية والقانونية للأحكام العقلية عند المعتزلة، وبواسطة هذا المنهج يمكن استعادة الماضي وتكوين أجزائه وعرض صورة من تراث الأمة تطابق الواقع.

4 ـ صعوبات البحث:

لا بدّ لي من الإشارة في هذا المقام إلى أبرز الصعوبات التي واجهت الباحث في عمله، ولعل أهمها ندرة المصادر والمراجع العربية الإسلامية التي تناولت الموضوع أو تلك التي اهتمت بفلسفة القانون، إذ نكاد لا نجد إلا إشارات هنا أو هناك إلى وجود فكرة عند المسلمين شبيهة بنظرية القانون الطبيعي قاصدين نظرية التحسين والتقبيح العقليين عند المعتزلة، باستثناء تلك الدراسة المقارنة التي قدّمها الدكتور محمد شريف أحمد كما أسلفنا سابقاً، فضلاً عن أن معظم الباحثين لم يتناولوا نظرية التحسين والتقبيح العقليين وحاكمية العقل عند المعتزلة بشكل مستقل على أنها نظرية لها أصولها وقواعدها، بل تناولوها في معرض أبحاثهم عن المعتزلة وأصولهم الفكرية، وقد تشعّبت مباحثهم وأخذت في الكثير من جوانبها طابعاً دينياً أو ميتافيزيقياً يبتعد بنا عن موضوع الدراسة بوصفها دراسة تاريخية في فلسفة القانون، ولا يخفى أنَّ أهم مؤلفات المعتزلة المتمثلة في كتب القاضي عبد الجبار المعتزلي عثر عليها في ستينات القرن الماضي، وأن كل ما كُتب عنهم قبل ذلك كان بالاعتماد على كتب خصومهم أو كتب مؤرخي المقالات والفرق وقد شابها الخلط وعدم الدقة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المصادر والمراجع التي تناولت فلسفة القانون في الفكر الغربي وعرضت لنظرية القانون الطبيعي لم يترجم منها إلا عدد قليل جداً، الأمر

الذي دفعني إلى ترجمة مقتطفات من كتب عثرت عليها، أو دراسات منشورة على المواقع الإلكترونية، ولم نجد في كل الدراسات المترجمة وغير المترجمة أية إشارة إلى قاعدة التحسين والتقبيح، خاصة إذا ما عرفنا أن المستشرقين الذين اهتموا بتراثنا الفكري كان معظمهم من المختصين في التاريخ أو السياسة أو الفلسفة أو علم الاجتماع.

ولكن اعتقادنا الراسخ بأن في كنوز تراثنا الفكري والعلمي مما يستحق التنقيب والبحث من أفكار فلسفية أو كلامية أو آراء فقهية ما يفوق الفكر والفقه الغربيين عدلاً وإشراقاً ورصانةً، ولا سيما تلك الأفكار التي خلفها المعتزلة إذا استطعنا إنزالها من التحليق الفلسفي إلى واقع الحياة، ولعلّ أهمّها قاعدة التحسين والتقبيح العقليين لما يمكن استخلاصه منها على صعيد فلسفة القانون ويمكن أن تكون هي وغيرها ركائز لتأسيس فلسفة قانون إسلامية، فشكّل كلّ ذلك دافعاً لمواصلة البحث وتجاوز الصعوبات.

ولتحقيق هذا الغرض كان لا بدّ من الرجوع إلى مصادر المعتزلة الأساسية ولا سيما كتب القاضي عبد الجبار المعتزلي والتي تُعدّ على رأس القائمة والبنية الأساسية التي قام عليها هذا البحث، وكتاب الانتصار للخياط، فضلاً عن العديد من المصادر الأصيلة ذات العلاقة الوطيدة بفكر المعتزلة تاريخياً وعقدياً والتي أفادت الباحث كثيراً في تحديد ملامح نظرية الأحكام العقلية وركيزتها قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، ولبيان آثارها وأبعادها، وكذلك اعتمد البحث على مراجع الفكر الإسلامي الحديثة سواءً ما كان منها مصنّفاً باللغة العربية أو من المراجع المعربة، متلمساً كل إشارة فيها تساعد على المقارنة بين الأحكام العقلية عند المعتزلة والقانون الطبيعي في الفكر الغربي.

5 ـ خطة البحث:

لغرض الإحاطة بجوانب الموضوع الكلامية والفلسفية والقانونية، توزّع الكتاب على بابين: **الأول** منهما تناولنا فيه الأحكام العقلية عند

المعتزلة وأبعادها النظرية والعملية وقسّمناه إلى ثلاثة فصول: **الأول** منها تناولنا فيه الأحكام العقلية عند المعتزلة، وفي الفصل **الثاني** تناولنا الأبعاد النظرية للأحكام العقلية، أما الفصل **الثالث** فقد تناولنا فيه الأبعاد العملية للأحكام العقلية، أما في الباب **الثاني** فقد تناولنا القانون الطبيعي في الفكر الغربي ومقارنته بالأحكام العقلية عند المعتزلة وقسّمناه إلى ثلاثة فصول: **الأول** منها تناولنا فيه القانون الطبيعي من اليونان إلى العصور الوسطى، وفي الفصل **الثاني** تناولنا القانون الطبيعي من عصر النهضة إلى العصر الحديث، وخصصنا الفصل **الثالث** للمقارنة بين نظرية الأحكام العقلية ومبادئ القانون الطبيعي مستهلين الكتاب **بتمهيد** تناولنا فيه المعتزلة وأصولهم الفكرية بشكل موجز وأنهيناه **بخاتمة** تضمَّنت أهم النتائج والتوصيات التي خلصنا إليها.

تمهيد:

المعتزلة وأصولهم الفكرية

يشغل المعتزلة حيّزاً كبيراً في التاريخ الإسلامي، ولا يزال الحديث عنهم ـ بعد قرون من نشأتهم وقرون من اختفائهم كمدرسة فكرية لها أصولها ـ يشدّ القارئ ويشوقه، لأن تاريخ هذه الفرقة قد ارتبط بأسباب ليس هنا محل بحثها، بما يمثّل ثورة عقلية، ومحاولة تعديل الأفكار التي وضعتها المدارس الكلامية الاتباعية وضعاً رفضته المعتزلة.

وهكذا كانت مهمة المعتزلة في تحقيق قدر أرفع للبحث الفلسفي إزاء المتساويات والمتشابهات، وكان العقل المعتزلي أداة ارتقاء أساسية في انتقاله من المنطق الشكلي الثابت، إلى وعي عميق بالمختلفات والمتناقضات، فكان مشروعه الحضاري المتقدم، إشارة أخرى لتخطي الحدود التعليمية لعلم الكلام، صوب الحقيقة التي لا شيء يعادلها في الوجود إلا العقل أداة اكتشافها[1]، فقد طرح المعتزلة منذ نشأتهم قضايا وناقشوها ولم يكن الفكر الإسلامي المحافظ حينذاك قد اعتاد الخوض فيها، وإنما كان يسلم بها كما وردت من دون بحث أو تأويل، بل كان مجرد السؤال عنها يُعدّ بدعة.

من هنا نستطيع أن نفهم مواقف المحافظين من المسلمين حول قضايا

(1) عبد الستار الراوي، ثورة العقل: ص7؛ أحمد فرج الله، المعتزلة بين الحقيقة والوهم: ص5.

كثيرة أثارها المعتزلة وتوسّعوا في بحثها كأفعال الإنسان ومدى حريته فيها وقاعدة التحسين والتقبيح العقليين وغيرها من القضايا التي أثارت جدلاً كبيراً ومناقشات حادة، طرحها التطور العقلي في مرحلة من مراحل الفكر الإسلامي، وتجنب المحافظون الخوض فيها، فلم يعالجوها إلا مضطرين، مدافعين أو مهاجمين مَنْ بَحَثَها فكانت، معالجاتهم لها محكومة بالحذر، ولم يتوسعوا في معانيها قدر الإمكان.

وقد تناول المعتزلة من الموضوعات ما هو بعيد عن تفكيرنا الحديث والمعاصر، ومنها ما هو من صميم حياتنا المعاصرة ومؤثر فيها وإذا كان لكل عصر موضوعاته التي تعنيه قبل سواها، وله منهجيته الخاصة في البحث والتعليل، فإننا نرى أن الكثير من النظريات التي طرحها المعتزلة يمكن لعصرنا الحاضر أن يرثها في بعض جوانبها لما لها علاقة بموضوعات الفلسفة المعاصرة والأخلاق والقانون وفلسفته.

فمن هم المعتزلة؟ ومن أين جاءت تسميتهم؟ وما هي أصولهم الفكرية؟ ومن هي أبرز شخصياتهم؟

هذا ما سنحاول الإجابة عليه وبشكل موجز وكما يأتي:

أولاً: المعتزلة (النشأة والتسمية):

تسمية المعتزلة في ذاتها لا تثير أي إشكال، فاللفظ واضح الدلالة ولا يحتمل معانٍ كثيرة كبعض الألفاظ التي كان الاختلاف في معانيها سبباً للاختلاف في أحكامها.

فالاعتزال لغة، من اعتزل الشيء وتعزله، بمعنى: تنحّى وابتعد عنه[1] نحو قوله تعالى: ﴿وَإِن لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ لِى فَٱعْتَزِلُونِ﴾[2].

(1) ابن منظور، لسان العرب: ج11، ص440.

(2) سورة الدخان، الآية 21.

أي إن لم تؤمنوا بي، فلا تكونوا علي ولا معي، فالله سبحانه يريد بهذه الآية معنى: الحياد، والانفصال، والابتعاد[1].

هذا هو الأصل اللغوي للاعتزال، وهو كما قلنا لا يثير صعوبة أو إشكالاً، لكن الصعوبة تُثار حين ننتقل خطوة أخرى من اللغة إلى الاصطلاح، أي إلى المعتزلة كفرقة أو مذهب أو مدرسة فكرية لها أصولها، فخلافاً للشيعة الذين جاءت تسميتهم من مناصرتهم وتشيُّعهم لعلي بن أبي طالب ﷺ. وخلافاً للخوارج الذين أخذوا اسمهم من موقف محدد ومناسبة معروفة حين خرجوا على علي ﷺ بعد التحكيم في صفين وخلافاً أيضاً للجهمية الذين لا تثير تسميتهم أية صعوبة لاشتقاقها من اسم شخص معروف هو جهم بن صفوان[2]. وخلافاً للفرق الإسلامية الأخرى فان (اعتزال) المعتزلة وأسباب هذه التسمية تضاربت حوله الروايات عند مؤرخي الفرق والمذاهب وأكثرها مشحون بالتحامل والعداء، ولا يتسع المقام للخوض في تفاصيل تلك الروايات واستقصاء كل ما قيل فيها، لذا سنوجز القول في أهم تلك الآراء:

فالشهرستاني يرجعها إلى عبارة أطلقها الحسن البصري (المتوفى سنة 110 هـ)[3]، إذ قال: اعتزلنا واصل، فعُرف وأتباعه لذلك بالمعتزلة[4]، بينما يرى البغدادي وآخرون معه أنهم سمّوا «معتزلة» لاعتزالهم قول الأمة بأسرها حين قرروا أنّ الفاسق من أمة الإسلام في منزلة بين المنزلتين وهي أن الفاسق لا مؤمن ولا كافر[5].

بينما يقول الملطي وهم ـ يقصد المعتزلة ـ سمّوا أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن علي ﷺ معاوية بن أبي سفيان وسلّم إليه الأمر

---

(1) الزبيدي، تاج العروس: ج8، ص15.
(2) أحمد فرج الله، المعتزلة بين الحقيقة والوهم: ص12.
(3) القاضي عبد الجبار، طبقات المعتزلة: ص33 ـ 35.
(4) الشهرستاني، الملل والنحل: ج1، ص48.
(5) البغدادي، الفرق بين الفرق: ص96 ـ 98.

اعتزلوا الحسن ومعاوية وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة فسُمّوا بذلك معتزلة[1]، وقد رفض المعتزلة أنفسهم هذه التأويلات في أصل تسميتهم ذلك أنهم في رأي القاضي عبد الجبار لم يخالفوا الإجماع، بل عملوا بالمجمع عليه في الصدر الأول من الإسلام إلّا أنّهم رفضوا المحدثات المبتدعة[2]، فيزعم القاضي أن الاعتزال ليس مذهباً جديداً أو فرقة طارئة أو طائفة أو أمراً مستحدثاً، وإنما هو استمرار لما كان عليه الرسول ﷺ وصحابته، وقد لحقهم هذا الاسم بسبب اعتزالهم الشرّ لقوله تعالى: ﴿وَأَعۡتَزِلُكُمۡ وَمَا تَدۡعُونَ﴾[3].

والثابت أنّ اسم الاعتزال أُطلق على مدرسة واصل بن عطاء التي أقامت بناءها الكلامي من خلال الأصول الخمسة التي حدّدت شخصيتها كمدرسة فكرية وفرقة كلامية لها آراؤها المميزة ومعتقداتها المستنيرة بالعقل والفلسفة، وإذا كانت الروايات قد تضاربت في أصل تسميتهم بالمعتزلة، فإنهم فاخروا باسمهم وعدّوه معنى إيجابياً في خروجهم عن دائرة الشبهات إلى دائرة الحقّ، ولهذا قال القاضي في هذا: «**كل ما ورد في القرآن من لفظ الاعتزال فإنّ المراد منه الاعتزال عن الباطل**»[4] واحتجّوا من السُّنة قوله ﷺ: «**ومن اعتزل الشرّ سقط في الخير**» وليس صحيحاً ما قيل إنّهم انشقّوا عن الحركة الإسلامية المسترشدة بالكتاب والسُّنة[5]، بل إنهم وجدوا أنّ الآراء تباينت والأقوال ابتُدعت وأحدثت في مرتكب الكبيرة، الذي عَدّه الحسن البصري منافقاً، وفي رأي الخوارج كافراً وفي رأي المرجئة مؤمناً، فلم يكن أمام واصل بن عطاء في هذه المواقف التي عَدّها المعتزلة مُحدَثة ومُبتَدعة[6]

(1) الملطي، التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع: ص36.
(2) القاضي عبد الجبار، طبقات المعتزلة: ص12 ـ 13.
(3) سورة مريم، الآية 48.
(4) الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: ص39.
(5) الشهرستاني، الملل والنحل: ج1، ص43.
(6) الخياط، الانتصار: ص97.

إلا أن يبتعد ويعتزل حلقة شيخه الحسن البصري، من هنا فإننا نؤيّد من ذهب إلى أن اسم الاعتزال ليس مأخوذاً عن فكرة الانفصال عن مذهب أهل السُّنة والجماعة، وإنما اختار المعتزلة الأولون هذا الاسم أو على الأقل تقبّلوه بمعنى **«المحايدين»** أو الذين لا ينصرون أحد الفريقين المتنازعين ـ أهل السُّنة والخوارج ـ على الآخر في المسألة الدينية السياسية والتي تحددت في مسألة الفاسق[1].

ثانياً: أصول المعتزلة الفكرية:

يقوم مذهب الاعتزال على أصول خمسة، لا يُعدّ معتزلياً من لا يؤمن بها كلها، وأن يعتقد بهذه الأصول جميعها وأن لا ينقص منها أو يزيد عليها ولو أصلاً واحداً[2].

ومن خلال أصولهم الخمسة توصل المعتزلة إلى صياغة أيديلوجيتهم الدينية والفلسفية، وعلى أساسها رتّب المعتزلة مواقفهم الكلامية من الإنسان والكون والحياة، ووضعوا لحركتهم الفكرية أولى التقاليد العقلية في معنى الالتزام الأخلاقي.

وهذه الأصول هي: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد تفرّعت عن هذه الأصول مباحث كثيرة تشعبت فيها الآراء والمذاهب وترتبط هذه الأصول بثلاثة قضايا فكرية أساسية[3]:

فالتوحيد والعدل مقابل طبيعة الله.

والوعد والوعيد مقابل طبيعة الإنسان ومصيره.

---

(1) عبد الستار الراوي، ثورة العقل: ص31.

(2) الخياط، الانتصار: ص126.

(3) عبد الستار الراوي، ثورة العقل: ص33؛ فلسفة العقل: ص13.

والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يتعلّقان بالأخلاق والإلهيات وبرؤية الواقع السياسي[1].

فيما أوجد المعتزلة البصريون المتأخرون تأصيلاً آخر لأصولهم إزاء فرق المخالفين وأصحاب الديانات والاعتقادات الأخرى.

فالتوحيد إزاء ما زعمه المعطلة والدهرية، والمشبهة وسواهم.

والعدل في مواجهة الفرق الجبرية.

والمنزلة بين المنزلتين إزاء خلافهم مع الخوارج والمرجئة.

واتخذوا مبدأهم الخامس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لمناظرة فرق الغلو[2] ويبدو لنا أنه من الأنسب أن نعالج هذه الأصول العامة في ثنايا الكتاب على وفق ما تقتضيه الدراسة من تقديم أو تأخير وإيجاز أو أطناب حسب تعلق الأصل بقاعدة التحسين والتقبيح وما ترتَّب عليها من نتائج وآثار وأبعاد فكرية على مستوى العقيدة والأخلاق والسياسة.

ثالثاً: أبرز الشخصيات:

1 ـ دور النشاة والاكتمال (مدرسة البصرة):

أ ـ واصل بن عطاء الغزال (80 ـ 131 هـ)[3]:

مؤسس المذهب ورأس الاعتزال، ولد في المدينة المنورة سنة (80هـ) وكان قد درس على يد الإمام محمد ابن الحنفية ويبدو أنه أفاد من دراسته هذه كثيراً، إذ يُروى أن أبا هاشم سئل عن علم أبيه فأجاب انظروا إلى أثره في واصل[4] وقد انتقل واصل فيما بعد إلى البصرة حيث لزم مجلس الحسن البصري وذكر ابن المرتضى أن الحسن كان يقول بالعدل

---

(1) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية: ج1، ص170.

(2) عبد الستار الراوي، ثورة العقل: ص33.

(3) القاضي عبد الجبار، طبقات المعتزلة: ص41 ـ 43.

(4) الحميري، الحور العين: ص207 وما بعدها.

ونفي القدر[1] ويعدّه المعتزلة من طبقاتهم[2] فيما كان واصل قد ناقش أستاذه في مسألة مرتكب الكبيرة فاختلف معه فاعتزله وانزوى مع من تبعه إلى زاوية أخرى بجامع البصرة[3].

ولم تُشر مصادر المعتزلة المتوفرة حالياً إلى شيء عن آراء واصل أو عن مواقفه الكلامية، إلا فيما يخصّ وقوفه بحزم ضد مناهضي الإسلام وأعدائه من فرق المخالفين وفي ذلك قال عنه صاحبه عمرو بن عبيد: لم يكن أحد أعلم منه بفرق المخالفين[4] فكان يعقد المناظرات للرد على الزنادقة والدهرية فيفنّد حججهم، وفي عصره لم تكن الفلسفة اليونانية قد ولجت الفكر الإسلامي وكان متعذراً عليه أن يتسلح بما تسلح به الخلف من أساليب الجدل وفنون المنطق ومصطلحات الفلسفة بل إن كثيراً من المشكلات لم تكن قد استُحدثت بعد لا سيما ما يتصل منها بدقيق الكلام[5].

ب ـ عمرو بن عبيد بن باب (80 ـ 142 هـ)[6]:

ولد في البصرة ويُعدّ عمرو شريكاً لواصل في إقامة مذهب الاعتزال وتابعه في آرائه وقال عنه القاضي: كان عمرو بن عبيد من أعلم الناس بأمر الدين والدنيا[7] ولم تشر مصادر المعتزلة أو مراجع الفرق إلى شيء من أفكاره وآرائه بل اكتفت بوصف سلوكه الذي كان يُضرب به المثل في الزهد والعبادة[8] وقد أورد القاضي له مناظرة مع رفيقه واصل بن عطاء في

---

(1) ابن المرتضى، المنية والأمل: ص12، 14.

(2) القاضي عبد الجبار، طبقات المعتزلة: ص33.

(3) البغدادي، الفَرق بين الفِرق: ص119.

(4) القاضي عبد الجبار، طبقات المعتزلة: ص234.

(5) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام: ج1، ص186.

(6) وقيل توفي سنة 140هـ ينظر ابن خلكان، وفيات الأعيان: ج1، ص547.

(7) القاضي عبد الجبار، طبقات المعتزلة: ص48 ـ 49.

(8) ابن عبد ربه، العقد الفريد: ج1، ص306.

موضوع مرتكب الكبيرة فقيل إن واصلاً اعتزل مجلس الحسن البصري وبقي عمرو بن عبيد متردداً بين مجلس واصل الجديد ومجلس أستاذه الحسن البصري، حتى ناظر واصلاً في مسألة مرتكب الكبيرة، فاقتنع عمرو بين عبيد وقال ما بيني وبين الحق من عداوة والقول قولك وأشهد أني تارك ما كنت عليه من المذهب قائل بقول أبي حذيفة فاستحسن الناس ذلك من عمرو إذ رجع من قول كان عليه إلى قول آخر من غير شغب[1].

ج - أبو الهذيل العلاّف (135 - 235 هـ)[2].

ولد في البصرة وفيها أصبح إماماً للمعتزلة وعند أبي الهذيل وبه نصل إلى ذروة الاعتزال نضجاً وقد غلب على أفكاره ومواقفه الطابع الفلسفي ولعله أول المعتزلة البصريين الذين وضحت فيهم التأثيرات الفلسفية في آرائهم الكلامية، فقد أتيح لأبي الهذيل الاطلاع على كتب الفلاسفة ومقالاتهم[3] وقد فتح أبواب النشاط الفلسفي المتجه إلى القضايا الدقيقة، وقد أورث أتباعه وتلاميذه مهمة تنشيط هذه المباحث وتطويرها وإنضاجها[4] وقد كانت له آراء ومواقف كلامية كثيرة فهو قد عاصر حركة الترجمة الضخمة في العصر العباسي.

ويشير معظم كتاب الفِرق إلى أنه أخذ من الفلسفة اليونانية بل يكاد يُحَمّل بعض الباحثين العلاف وزر إقحام الفلسفة اليونانية في مسائل علم الكلام بما تتضمنه هذه المسائل من أصول العقيدة ولكنهم في ذلك أسرفوا

(1) القاضي عبد الجبار، طبقات المعتزلة: ص51.

(2) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول وقد اختلف المؤرخون في سنة وفاته فقيل سنة 235هـ وقيل سنة 226هـ، وذكر القاضي أن الخليفة الواثق حضر مجلس عزائه فتكون وفاته بعد 226هـ ذلك أن الواثق تولى الخلافة سنة 227هـ ينظر القاضي عبد الجبار، طبقات المعتزلة: ص58؛ العسقلاني، لسان الميزان: ج5، ص414؛ اليافعي، مرآة الجنان: ج2، ص101.

(3) القاضي عبد الجبار، طبقات المعتزلة: ص55.

(4) عبد الستار الراوي، ثورة العقل: ص66.

في التجني على العلاف فهو في الحقيقة قد أفاد من الفلسفة اليونانية إلى حدّ أن أصبح هو يمثل نقطة تحول كبرى في الاعتزال، ولكن شتان بين أن يكون قد استفاد منها مصطلحات كما أمدته بأسلحة جدلية وبين أن يكون أقحم نظريات يونانية في العقيدة[1].

لقد خلف العلاف لنا فكراً أصيلاً كما ترك من بعده تلاميذ وصفهم الجاحظ بأن بعضهم يفي بجميع المعتزلة ويكفي أن النظام أحدهم، وكان ثمامة بن الأشرس لا يقوم لطاهر بن الحسين ـ كبير وزراء المأمون وقائد جيشه ضد الأمين ـ بينما كان يقوم لأبي الهذيل إذا حضر فلما سُئل في ذلك قال إنه أستاذي منذ ثلاثين سنة[2].

د ـ إبراهيم بن سيار النظام (160 ـ 231هـ)[3].

وُلد في البصرة وتلقّى علوم الكلام والاعتزال على أبي الهذيل العلاف وكان يُعتبر من أجلّ المعتزلة وعلمائهم، يقول عنه ابن نباتة «لم يُدرك في أهل الجدل مثله»[4] ويكاد يجمع كتّاب الفرق والمؤرخون أنه أعظم رجال المعتزلة جميعاً وإذ كانت عظمة أستاذه العلاف ترجع إلى أنه أقام مذهباً متكاملاً في مختلف مباحث الكلام، فإن النظام كان أكثر دقة وعمقاً في المعاني حتى جعل علم الكلام في عمق الفلسفة ودقتها استدلالاً ومصطلحات وما كان ذلك كذلك لولا أنه طالع كتب الفلاسفة وتمثّل نظرياتهم تماماً ثم أفاد منها في آرائه، على أن هذه الدقة وهذا التعمق قد عرّضاه من ناحية أخرى لكثير من سوء الفهم والتشويه، فلم نجد معتزلياً لقي ما لاقاه من تشنيع الخصوم عليه[5]، لقد نسبوا إليه ما لم يقل به، ومن

(1) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام: ج1، ص190.

(2) المصدر نفسه: ج1، ص217.

(3) وهو ابن هانئ البصري ويكنى بأبي إسحاق. ينظر ابن نباتة المصري، سرح العيون: ص120.

(4) المصدر نفسه، الموضع نفسه.

(5) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام: ج1، ص220.

الغريب حقاً أن يردّد أكابر الأشاعرة تشنيعات ابن الراوندي عليه مع علمهم بإلحاد الأخير[1].

2 ـ دور الاعتزال السياسي (مدرسة بغداد):

أ ـ بشر بن المعتمر الهلالي، (المتوفى 210 هـ)[2].

وُلد في مدينة الكوفة، ولم يمكث طويلاً فيها، فانتقل إلى بغداد ثم تركها واتجه إلى البصرة ليدرس الاعتزال على أئمته وأعلامه[3]، وبعد ذلك عاد إلى بغداد ليؤسس فيها فرع الاعتزال، وقد ذكر القاضي ثلاثة من تلاميذ بشر وهم[4]: ثمامة بن الأشرس وأبي موسى المرداد وأحمد بن أبي دؤاد، وليس لبشر بن المعتمر مذهب متكامل في موضوعات علم الكلام وإنما جاءت آراؤه على سبيل التدقيق، فضلاً عن انتقادات لكلٍّ من العلاف والنظام ولا نكاد نجد له آراء متمايزة إلا في أمور معدودة وقد شهد بشر وطبقته تحولات سياسية واجتماعية كانت لها تأثيراتها في تطور الفكر المعتزلي ومستقبله، ومما تجدر الإشارة إليه أن الطابع العام الذي ميّز فرع بغداد يمكن تحديده في الميل إلى التشيع والقول بخلق القرآن[5].

ب ـ ثمامة بن الأشرس (المتوفى 213 هـ)[6].

عدّه ابن المرتضى على رأس الطبقة السابعة[7]، وقد برز كواحد من رواد المعتزلة في بغداد، وقد تفرد ثمامة بن الأشرس عن معتزلة بغداد

---

(1) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام: ج1، ص256.

(2) وهو أبو سهل ويعرف بالبغدادي مؤسس مدرسة بغداد المعتزلية الكلامية. ابن المرتضى، طبقات المعتزلة: ص62.

(3) الملطي، التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع: ص38 .

(4) القاضي عبد الجبار، طبقات المعتزلة: ص70، 76.

(5) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام: ج1، ص262 ـ 264.

(6) يعرف بأبي معن النميري. ينظر ابن المرتضى، طبقات المعتزلة: ص54.

(7) المصدر نفسه، الموضع نفسه.

الآخرين مع أحمد بن أبي دؤاد بأن قاد الاعتزال باتجاه سياسي، وقد وضح ذلك في أن ثمامة كان أول دعاة محنة خلق القرآن ومن الذين هيَّأوا النفوس إليها[1]، وفضلاً عن مكانته في الفلسفة وعلم الكلام ودرايته السياسية فإن اهتماماته المتنوعة شملت علوم عصره حتى يمكن القول إنه أحد أبرز الموسوعيين العرب في بدايات القرن الثالث الهجري[2].

ج ـ جعفر بن حرب الهمداني (المتوفى 236 هـ)[3].

ولد في بغداد سنة (177هـ) ونشأ فيها، لم يُعرف انه زاول عملاً قبل التحاقه بالدراسة على أبي الهذيل العلاف في البصرة[4]، اتجه إلى الكتابة في الاعتزال فتناول موضوعات كثيرة فيه ثم تناول مسائل أخرى فقهية، إلا أن الذي وصل إلينا من آرائه الكلامية والفقهية لا يقيم بناءً كاملاً لمعرفة منهجه في كل ما كتبه وربما كان كتابه «الأصول الخمسة» هو الأساس الأيديولوجي الذي اعتمدت عليه الحركة الاعتزالية في نشر عقيدة الحرية والاختيار[5].

د ـ أبو الحسين الخياط (المتوفى 300 هـ)[6].

وصفه ابن المرتضى بأنه كان حاذقاً في معرفة مذاهب المتكلمين[7]، كان عالماً فاضلاً اشتهر بنقوضه على ابن الراوندي[8] الملحد وفنّد مزاعمه في كتاب الانتصار.

وترجع شهرة الخياط إلى كتابه (الانتصار) الأثر الوحيد الذي بقي من

---

(1) ابن طيفور، تاريخ بغداد: ص118، 125.
(2) عبد الستار الراوي، ثورة العقل: ص126، 127.
(3) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة: ص73.
(4) المصدر نفسه: ص48.
(5) عبد الستار الراوي، ثورة العقل: ص145.
(6) هو عبد الرحيم بن محمد بن عثمان. يُنظر ابن المرتضى، طبقات المعتزلة: ص49.
(7) المصدر نفسه، الموضع نفسه.
(8) ابن الراوندي كان معتزلياً ثم خرج عليهم وتشيّع ثم أصبح ملحداً.

تراث المعتزلة حتى الخمسينات إلى أن تمّ اكتشاف مؤلفات القاضي عبد الجبار.

وتولّى الخياط رئاسة معتزلة بغداد حتى نهاية القرن الثالث الهجري[1]، ويمثّل أبو الحسين الخياط وتلميذه الكعبي آخر حلقة في سلسلة فرق الاعتزال البغدادي في بداية القرن الرابع الهجري.

3 ـ دور النهاية

أ ـ أبو علي الجبائي (المتوفى 303هـ).

وهو محمد بن عبد الوهاب، لُقِّب بالجبائي نسبة إلى جبا من أعمال خوزستان، ولد عام (235هـ)، رحل إلى البصرة وفيها صحب أبا يعقوب الشمام الذي انتهت إليه رئاسة المعتزلة، وقد ترأس المدرسة بعد وفاة الشمام عام (267هـ). شهد أبو علي أحداثاً قاسية سواء بالنسبة للحضارة الإسلامية بعامة والفكر المعتزلي بخاصة، ففي المجال السياسي عاصر هو وابنه أبو هاشم (235 ـ 321هـ) عشرة من الخلفاء العباسيين، وهذا مظهر لتدهور الخلافة حين أصبحت مقادير الخلفاء يتحكم فيها الجند فيقتلون ويولون من يشاؤون وقد عاصر فتنة صاحب الزنج واستيلاءه على البصرة، أما في المجال الفكري بالنسبة للمعتزلة بخاصة فقد كانت سنة (234هـ) ـ أي قبل مولده بعام واحد ـ هي التي أعلن فيها المتوكل نصرة أهل الحديث ضد المعتزلة؛ فكان إعلانه بداية انطلاق تيار رهيب من العداء العنيف للمعتزلة حتى اضطر القوم إلى التستر والانحسار في مجالسهم خاصة، بعد أن كانوا يعقدون هذه المجالس في قصور الخلفاء، ولكن أبا علي قد صمد لخصومة الدولة وعداء الحنابلة مدافعاً عن الفكر الاعتزالي إلى حدٍّ يمكن اعتباره أعظم رجالهم بعد النظام[2].

---

(1) القاضي عبد الجبار، طبقات المعتزلة: ص93.

(2) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام: ج1، ص297 ـ 298.

ب ـ أبو هاشم الجبائي (المتوفى 321هـ).

هو عبدالسلام بن أبي علي الجبائي، ولد في البصرة عام (237هـ) قدم بغداد عام (314هـ) وأقام بها إلى وفاته، أخذ الكلام عن والده وكان كثير السؤال له والإلحاح عليه، وقد خالف والده في كثير من المسائل فيقول الملطي عن أبي هاشم إنه خالف أباه في تسع وعشرين مسألة وكان أبوه يخالف أبا الهذيل في تسع عشرة مسألة[1].

هذا وقد أفرد القاضي عبد الجبار كتاباً لمسائل الاختلاف بينهما سمّاه الاختلاف بين الشيخين، وقد اتضح التمايز بين مذهبيهما في عصر متأخر عنهما حينما غلب مذهب الابن على أبيه في عصر بني بويه بل إن سيادة مذهب الابن امتدت حتى القرن السادس، يقول الرازي: ولم يبق في زماننا هذا من سائر فرق المعتزلة إلا هاتان الفرقتان: أصحاب أبي هاشم وأصحاب أبي الحسين البصري[2].

ج ـ القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (المتوفى 415هـ):

يلقّبه المعتزلة بقاضي القضاة ولا يطلقون هذا اللقب على سواه[3] تنقّل بين الري وبغداد والبصرة، وفي البصرة تحوّل عن مذهب الأشاعرة إلى الاعتزال حيث لقي بها أبا إسحاق إبراهيم بن عباس وأبا عبد الله البصري، وعن طريق ابن عياش تعرّف عليه الصاحب بن عباد وزير مؤيد الدولة فعيّنه الصاحب قاضياً للقضاة منذ عام (367هـ) وبقي بهذا المنصب حتى عزله فخر الدولة بعد وفاة الصاحب عام (385هـ) وصودرت أمواله، ومع أن القاضي عبد الجبار قد عاش في عصر نفوذ بني بويه وكانوا مؤيدين للمعتزلة إلا أنهم كانوا شيعة بالدرجة الأولى وكان عبد الجبار يمثّل الاعتزال

---

(1) الملطي، التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع: ص32.

(2) الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص45.

(3) السبكي، طبقات الشافعية: ص220.

الخالص الذي يخالف الشيعة بما في ذلك الزيدية حول مفهوم الإمامة، وكان القاضي يمثّل آخر حلقة من حلقات الاعتزال الخالص بعد ما تلقاه الاعتزال من طعنات الأشاعرة[1] فالتاريخ لفكر المعتزلة وأهم رجالاتهم ينتهي عادة بالقاضي عبدالجبار.

ويمثّل القاضي عبد الجبار أهمية كبرى من ناحية أنه يمثّل الحلقة الأخيرة من الاعتزال الخالص بعد أن تسرّب التشيع إلى الاعتزال ممثلاً في معتزلة بغداد في عصر سابق وكذلك من ناحية أهميته إلى دارسي فكر المعتزلة فقد كانت معلوماتنا عن المعتزلة مما كتبه عنهم الخصوم حتى نشر كتاب الانتصار للخياط ولم يكن ذلك كافياً، ثم كان من حسن حظ القاضي عبد الجبار ـ دون سائر المعتزلة ـ ومن حسن حظ الدراسين كذلك، أن كثيراً من مؤلفات القاضي قد وصلت إلينا وهي مؤلفات ضخمة أهمها «المغني في أصول الدين» عثر منها على 14 مجلداً من مجموع 22 مجلداً و«شرح الأصول الخمسة» و«المجموع من المحيط بالتكليف» وقد عرض القاضي في كتبه هذه لآراء من تقدّم عليه من شيوخ الاعتزال[2].

وأما عن مكانة القاضي عبد الجبار العلمية فقد وصفه صاحبه الصاحب بن عباد بأنه أعلم أهل الأرض في زمنه، كما قال عنه الحاكم الجشمي (ت 545هـ)[3]: «وليس تحضرني عبارة تحيط بقدر محله في العلم والفضل فإنه الذي فتق علم الكلام ونشره ووضع فيه الكتب الجليلة التي بلغت المشرق والمغرب وضمنها دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق لأحد من قبله وطال عمره مواظباً على التدريس والإملاء حتى طبق الأرض بكتبه وأصحابه، وإليه انتهت الرياسة في المعتزلة حتى صار شيخها وعالمها من

(1) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام: ج1، ص343.

(2) المصدر نفسه: ج1، ص343، 344.

(3) الحاكم الجشمي، شرح العيون، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ص265.

غير مدافع وصار الاعتماد على كتبه ومسائله حتى نسخت كتب من تقدمه من المشايخ».

أما تلاميذه أبو رشيد النيسابوري وأبو الحسين البصري فيمثلون الطبقة الثانية عشرة والأخيرة من المعتزلة بحسب تقسيم ابن المرتضى في كتابه المنية والأمل.

الباب الأول

الأحكام العقلية عند المعتزلة النظرية والعملية

إنّ المنهجية التي اعتمدها المعتزلة من أجل فهم الكون واستقصاء الأسباب ومحاولة الانتقال من الحقائق الفردية إلى الحقائق العامة، وتنظير العلاقة بين المكَلِّف والمُكلَّف تؤكد من غير شك اتجاههم العقلي الذي أنضجته قراءاتهم الفلسفية، وأصبحوا من أكثر علماء الأصول انحيازاً للعقل وعدّوه حاكماً بالحسن والقبح في مسائل كثيرة، وترتّب على ذلك أبعاداً على مستوى العقيدة والأخلاق والسياسة.

ولغرض الإحاطة بجوانب الموضوع وتسليط الضوء عليه قسّمنا الباب على النحو الآتي:

الفصل الأول: الأحكام العقلية عند المعتزلة.

الفصل الثاني: الأبعاد النظرية للأحكام العقلية.

الفصل الثالث: الأبعاد العملية للأحكام العقلية.

الفصل الأول

الأحكام العقلية عند المعتزلة

أولاً: قاعدة التحسين والتقبيح الذاتيين:

كانت قاعدة التحسين والتقبيح الذاتيين إحدى ثلاث مسائل مهمة تفرعت عن أصل **«العدل الإلهي»** والتي أولاها المعتزلة اهتمامهم[1] وفصلوا فيها القول، وقرّر المعتزلة بديهية مفادها **«إن الله عادل، وإن أعماله لغاية وسيله العدل إليها»** ورتّبوا على ذلك اقتدار الإنسان على أفعاله واختياره لها واستلزم ذلك أمرين، **الأول**: أن تكون للفعل أحكام ناتجة عن تعلقه بفاعله، **وثانياً**: أن تكون للفعل أحكام تعود إلى جنسه وإلى الوجوه والاعتبارات التي يقع عليها الاختيار والتقدير الإنسانيان، فالفعل له قدر من جهة تعلقه بالفاعل، وهو بحدّ ذاته قدر من جهة لزوم صفاته عن ذاته[2]. ورتب المعتزلة على ذلك تكليف الإنسان قبل ورود الشرائع، فهو مكلف ـ على الأقل ـ بشكر النعم والتحلي بمكارم الأخلاق[3]، فالعقل عند المعتزلة كاشف عن قدر الأفعال ومثبت لها وهو الذي يحكم عليها بالقبح والحسن لأنه عندهم جهة لحسنها وقبحها، ويرى المعتزلة أنه من العبث

(1) عبد الستار الراوي، ثورة العقل: ص40.

(2) سميح دغيم، فلسفة القدَر في فكر المعتزلة: ص267.

(3) القاضي عبد الجبار، المغني: ج6، ص20.

إيجاد مقياس للحكم على الأفعال خارج حدود العقل، فتحديد معنى الحسن والقبح إنما يتمّ عقلاً، فالعقل هو الذي يُحتاج إليه لأن **«وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل»**[1]، أي قبل ورود الشرع.

فذهبوا إلى أن الحسن والقبح في الأفعال ذاتيان، ففي الكذب قبح ذاتي جعله قبيحاً، وفي الصدق حسن ذاتي جعله حسناً، وإن الله لا يقول إلا الصدق لما فيه من حسن ذاتي، ولا يمكن أن يقول الكذب لما فيه من قبح ذاتي[2]، وقد احتج المعتزلة لما ذهبوا إليه بقولهم **«إن الناس كانوا يستقبحون ويستحسنون قبل ورود الشرائع من خلال ما في الأشياء ذاتها من حسن وقبح»**[3].

ذلك أن الشرع عند المعتزلة يخبرنا بتحسين أو تقبيح لكنه لا يثبتهما وتبقى للعقل قدرة التمييز بين ما هو قبيح وما هو حسن قبل أن يرد الشرع بذلك، فالعقل عند المعتزلة هو المرجع لكشف قيم الأفعال من حسن وقبح عدا العبادات، فالشرع عندهم هو الذي يتولاها لا العقل، وقد اشترط المعتزلة أن يكون التوجه إلى العبادة لوجه وجوبها فعلاً للحسن وتركاً للقبيح، أي طلباً للنفع ودفعاً للضرر لا رجاءً في الجنة أو خوفاً من النار[4].

وقد اختلفت المعتزلة حول سبب تحكيم العقل في الحسن والقبح، فالأقدمون منهم قالوا: إن حسن الأفعال وقبحها لذاتها، والمتأخرون منهم قالوا: ليس القبح والحسن لذاته بل لصيغة موجبة لأحدهما، وذهب الجبائي، وابنه والقاضي إلى نفي الوصف الحقيقي للفعل بالحسن والقبح وقالوا: ليس قبح الأفعال وحسنها لصفات حقيقية بل لوجوه اعتبارية

---

(1) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص564.

(2) عبد الستار الراوي، ثورة العقل: ص41.

(3) القاضي عبد الجبار، المغني: ج6، ص18.

(4) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص307؛ المقبلي، العلم الشامخ: ص25؛ عبد الستار الراوي، ثورة العقل: ص42.

وأوصاف إضافية بحسب الاعتبار، ومثل ذلك لطم اليتيم، فإنه إذا كان تأديباً، فهو حسن، وإذا كان ظلماً فهو قبيح[1]، أما أبو الحسين البصري، وهو من تلاميذ القاضي عبد الجبار المعتزلي، فقد ذهب إلى التفصيل بين الحسن والقبيح إذ أثبت صفة في القبيح تقضي بحكمه، ولم يثبت ذلك في الحسن، وقال يكفي لحسنه انتفاء صورة القبح عنه، واستدلّ على مذهبه بالقول: إن الحسن والقبح لو لم يكونا عقليين، لجاز الكذب على الله وأنبيائه لأن الكذب ليس قبيحاً في ذاته، وإنما صفة القبح تثبت له بالشرع، وهذا باطل ويترتّب عليه فساد الرسالات والأحكام[2]. ومهما يكن من أمر الاختلاف فإن هذه القاعدة تتضمن مبدأين[3]: ذاتية الحسن والقبح وحاكمية العقل.

1 ـ الجذور التاريخية للقاعدة:

لقد خاض المتكلمون غمار هذه القاعدة وبحثوا فيها بحثاً مبسوطاً عجّت بها الكتب الكلامية، وقد سبقهم إليها فلاسفة الإغريق، ووجد المتكلمون ولا سيما المعتزلة في نصوص القرآن الكريم ما يؤيد مذهبهم في القول بالتحسين والتقبيح الذاتيين، لذا سنتناول تطور الفكرة ومن ثم نبيّن النصوص التي تؤيدها في الذكر الحكيم.

أ ـ تطور الفكرة:

احتلت مسألة التحسين والتقبيح موقعاً مهماً في أبحاث المفكرين والفلاسفة في أدوار الإنسانية على مختلف مراحلها[4]، فقد بحثها فلاسفة

---

(1) عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: ص439؛ الشيخ نوري الحاتم، مسألة التحسين والتقبيح في المذاهب الإسلامية: ص1.

(2) نوري الحاتم، مسألة التحسين والتقبيح في المذاهب الإسلامية: ص2.

(3) محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: ص23.

(4) عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: ص434؛ السبحاني، رسالة في التحسين والتقبيح العقليين: ص6؛ نوري الحاتم، مسألة التحسين والتقبيح في المذاهب الإسلامية: ص1.

الإغريق وبحثها كذلك «الثنوية» و«التناسخية» و«البراهمة»[1] الذين قالوا إن العقل قد يحكم استقلالاً عن حسن بعض الأفعال وقبحها وتارة ضرورة، كحسن الصدق النافع والإيمان وقبح الكفر الضار[2].

وقد قسّم فلاسفة الإغريق الحكمة إلى نظرية وعملية وحاصل التقسيم أن ما يدركه الإنسان على قسمين[3]:

- يدرك الإنسان ما من شأنه أن يعلم مثل الله موجود والعقل موجود أو أن زوايا المثلث مساوية لزاويتين قائمتين.
- يدرك ما من شأنه أن يعمل كقولنا: العدل حسن والظلم قبيح.

ولعلّ أفلاطون من أوائل من اتّجهوا إلى القول بالخير والشرّ المطلقين، متأسّياً طريق أستاذه سقراط، وقد سجل ذلك في محاورة أو طيفرون بقوله: **«وهل التقي يحب الآلهة لأنه تقي، أم أنه تقي لأنه محبوب من الآلهة»** وأجاب على ذلك بالجواب الأول[4].

واستمرّ هذا الموضوع حيّاً بحياة الإنسانية حتى عُرف في العصر الحديث باسم نظرية القيم، حيث تناول الباحثون فيها قيم الأشياء من جمال وقبح وخير وشر وحق وباطل وكون هذه القيم صفات عينية للأشياء لها وجود مستقل في عقولنا، أو أنها من وضع العقل، وقد ذهبت طائفة من الفلاسفة إلى أن للقيم وجوداً مستقلاً عن العقل ووظيفة العقل هو إدراكها، أي أن العقل يكتشفها ولا يثبتها، وقالت طائفة أخرى إن القيم مجرد معانٍ قائمة بالعقل يصف بها الناس الأشياء إذا كان لها في نظرهم قيمة أو لهم فيها غرض وغاية، ولا توجد إلا حيث توجد هذه الغاية[5].

---

(1) عبد الستار الراوي، ثورة العقل: ص40.
(2) الأرموي، نهاية الوصول في دراية الأصول: ص216.
(3) السبحاني، رسالة في التحسين والتقبيح العقليين: ص6.
(4) عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: ص435.
(5) المرجع نفسه، الموضع نفسه.

وقد أدلى فلاسفة المسلمين ومفكّريهم بدلوهم في هذا الموضوع، ولا سيما بعد وصول الإسلام وانتشاره على أصقاع شاسعة من الأرض ودخول أمم وأقوام متنوعة الحضارات فيه، مما دفع إلى تنامي الاحتكاك الثقافي بين المسلمين وسائر الحضارات، وأعقبه نشاط واسع في ترجمة كتب الفلسفة والكتب الكلامية لأصحاب الديانات المختلفة إلى العربية، فتواردت أفكار جديدة احتضنها بعض المفكرين المسلمين وأرسوا دعائمها وبلغوا القمة في البحث والتنقيب، وتُعدّ المعتزلة من أكثر الفرق الإسلامية التي اشتغلت بالفلسفة، واتجهت نحو العقل[1] وانبسطت الاعتزالية كحركة ثقافية تتخطى حدود المذاهب المغلقة، ليس من خلال نظريتهم العقلانية في الأصول الخمسة فحسب، وإنما في مواجهة الايديلوجيات المعبرة عن بناء أسطوري وعن تصميم في المحافظة على علاقاتها العرقية في واجهات فرق الغلاة والثنوية، فهي لم تكن مجرد رزمة من أوراق العقل الباردة أو حركة ذاتية تتحدث مع نفسها، بل كانت في حقيقتها وكما قدّمتها فصول التاريخ الاجتماعي «صورة ثقافية» في الفكر الإسلامي[2]، حتى ذهب الكثير من المفكرين إلى القول إن المعتزلة أخذوا أصولهم العامة من الفلسفة اليونانية[3] ويشير الشهرستاني في نصوص مختلفة وفي عدة مواضع من كتابه الملل والنحل، إلى أن شيوخ المعتزلة طالعوا كتب الفلاسفة وخلطوا مناهجها بمناهج الإسلام[4].

لا شك أن المعتزلة اطلعوا على فلسفة اليونان وأنهم تأثروا بأجزاء معينة منها ولكن ليس من الصحيح أن نقول إنهم أخذوا أصولهم من فلسفة اليونان لأن جوهر العمل المعتزلي لم يكن متأثراً بفلسفة

(1) ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام: ص431.
(2) عبد الستار الراوي، فلسفة العقل: ص6 ـ 7.
(3) محمد رشيد رضا، المعتزلة: ص11 للمزيد ينظر: إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية: ص15 وما بعدها.
(4) الشهرستاني، الملل والنحل: ج1، ص32 ـ 33، 58.

اليونان[1]. وإنما بالعقيدة الإسلامية، واتخذوا من الفلسفة سلاحاً عقلياً يحاربون به أعداء الإسلام فهم رجال دين قبل أن يكونوا فلاسفة، وعلى هذا الأساس حاربوا الأديان المحاربة للإسلام سواءً تلك التي كانت في بلاد المسلمين أو وردت إليهم من الخارج، ولهذا استعان المتكلمون ولا سيما المعتزلة بالفلسفة اليونانية لمحاربة المذاهب الغنوصية[2] ولهذا ازدهرت في عصرهم ـ وبدعم من الخليفة المأمون ـ الترجمة من اليونانية إلى العربية وبالأخص كتب الفلسفة[3].

ومما لفت نظر المعتزلة قاعدة التحسين والتقبيح العقليين التي استخدمها فلاسفة الإغريق لإرساء القيم الأخلاقية وإثبات المثل الخالدة والتي كانت أساساً لإرساء نظرية القانون الطبيعي في الفكر الغربي، ولكن المعتزلة نحواً بها منحًى آخر وهو التعرف على أفعاله تبارك وتعالى ومعرفة ما يجوز عليه عقلاً عما لا يجوز، فكان التوحيد والعدل هما المهمة الأولى للمعتزلة، فالبحث عن العدل رمز القول بحسن الأفعال، كما أن البحث في الظلم رمز القول بقبحها، فالمسألة الأساسية في الواقع هي قابلية العقل على إدراك حسن الفعل أو قبحه سواءً أكان الفعل واجباً أم ممكناً، وعلى ضوء ذلك استأثر التوحيد بمراتبه وعدله سبحانه ببالغ الاهتمام في علم الكلام دون سائر المسائل، ويكفي في ذلك أن الاختلاف في العدل شقّ صفوف المسلمين إلى عدلية وغير عدلية، بل إن المعتزلة هي التي رفعت شعار العدلية، والأشاعرة[4] وأهل الحديث لم يرتضوا بذلك، بيد أن

(1) ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية: ص431.

(2) الغنوصية Gnosticism المعنى الحرفي للفظ يعني (معرفة) ويقصد بها المعرفة الباطنية، أحمد محمود صبحي، في علم الكلام: ج1، ص58.

(3) المرجع نفسه: ص432.

(4) الأشاعرة: وهم اتباع أبو الحسن الأشعري (ت 324 هـ) وتنسب له (الأشعرية) وغالباً ما يستخدم لفظ الأشاعرة للإشارة الى الشخصيات ولفظ الأشعرية للدلالة على المذهب الذي حاول أتباعه التوفيق بين العقل والنقل والتقريب بين المعتزلة والحنابلة. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام: ج2، ص5.

المعتزلة استدلت على عدله وحكمته سبحانه وتعالى بأن الحكمة تقابل العدل والعبث يقابل الظلم، والله سبحانه حكيم لا يعبث، عادل لا يجور، والا يلزم وصف أفعاله بالعبث والجور وكلاهما قبيح وهو سبحانه منزّه عنه.

وفي هذه الأجواء ظهرت مسألة التحسين والتقبيح العقليين، وهل للعقل قابلية على درك حسن الأفعال وقبحها أم لا ؟

فمن زعم أن للعقل قابلية إدراك حسن الأفعال وقبحها قال بأن العبث والظلم قبيح، وهو سبحانه منزّه عن القبح بخلاف من أثبت عجز العقل عن نيل هذا النوع من الإدراك، فلم يكن بمقدوره إقامة البرهان على الوصفين المذكورين واقتصر في وصفه سبحانه بهما على النقل فقط[1]، ومما يجدر الإشارة إليه أن النفي المطلق للتحسين والتقبيح لم يقل به أحد من معارضي المعتزلة ومخالفيهم[2] من أهل السلف، حتى أن مبالغة الأشاعرة في نفي إدراك العقل لحسن الأشياء وقبحها إنما هو منصبّ على الثواب والعقاب لا على مطلق الإدراك[3].

وبذلك اكتسبت قاعدة التحسين والتقبيح العقليين مكانة كلامية سامية وأثارت جدلاً كبيراً بين المسلمين، وهذا يعرب عن أن القاعدة حازت على جدارة عند المعتزلة أهّلتها لحل رموز وإشكالات فكرية كثيرة في المسائل الكلامية وهي:

- لزوم معرفة الله سبحانه وتعالى عقلاً.
- وجوب تنزيه فعله عن العبث.
- لزوم تكليف العباد.
- الخاتمية واستمرار الشريعة.

---

(1) السبحاني، رسالة في التحسين والتقبيح: ص7 . 8.

(2) ابن تيمية، الردّ على المنطقيين: ص420 ـ 421.

(3) علي بن سعيد الضويحي، العقل عند الأصوليين: ص19 ـ 20؛ نوري الحاتم، مسألة التحسين والتقبيح في المذاهب الإسلامية: ص3.

❖ ثبات الأصول الأخلاقية.

❖ لزوم الحكمة في البلاء والمصائب.

❖ لزوم النظر في برهان النبوة.

❖ العلم بصدق مدعي النبوة.

❖ الله عادل لا يجور.

هذه المسائل الكلامية يعتمد إثباتها على الإيمان بالتحسين والتقبيح العقليين وإنكارهما مساوق للشك في جميع هذه المسائل المترتبة عليها[1].

ب ـ التحسين والتقبيح في الذكر الحكيم:

مَن سبر القرآن الكريم وأمعن في دعوته إلى الصلاح والفلاح يقف على أن القرآن الكريم يتخذ من وجدان الإنسان قاضياً ليحكم في قضايا كثيرة، ويحتج في موارد بقضاء الفطرة على حسن بعض الأفعال وقبحها على وجه يسلم أن الفطرة صالحة لدرك حسن الشيء وقبحه، ولذلك يتخذ وجدان الإنسان قاضياً صادقاً في قضائه ويقول:

❖ ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ﴾[2].

❖ ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ﴾[3].

❖ ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَـٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَـٰنُ﴾[4].

ففي هذه الطائفة من الآيات يوكل الذكر الحكيم القضاء إلى وجدان الإنسان وأنه هل يصحّ التسوية بين المفسدين والمتقين، والمسلمين

---

(1) السبحاني، رسالة في التحسين والتقبيح: ص9.
(2) سورة ص، الآية 28.
(3) سورة القلم، الآية 35.
(4) سورة الرحمن، الآية 60.

والمجرمين، كما يُتخذ الوجدان قاضياً في قوله: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ﴾.

وهناك آيات أخرى تأمر بالمعروف كالعدل والاحسان وإيتاء ذي القربى وتنهى عن الفحشاء والمنكر والبغي على نحو تسلم أن المخاطب يعرفها معرفة ذاتية ولا يحتاج إلى الشرع بغية التعرف على الموضوع، وكأن الشرع يؤكد ما يجده الإنسان بفطرته، يقول سبحانه:

❖ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾(1).

❖ ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾(2).

❖ ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾(3).

وثمة آيات أخرى تندّد بعمل المشركين حينما ينسبون بعض أعمالهم المنكرة إلى أمره سبحانه وهو يرد عليهم بأن عملهم فحشاء والله لا يأمر بها، وبذلك سلم قضاء الوجدان على أن الله منزه عن ارتكاب القبائح والمنكرات ويقول:

❖ ﴿وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾(4).

2 ـ مبدأ الذاتية:

ان القائلين بذاتية التحسين والتقبيح يفسّرونها: بأن الفعل الصادر من الفاعل المختار سواء كان واجباً أم ممكناً إذا نظر إليه العقل وتجرّد عن كل شيء يستقل إما بحسنه ووجوب فعلِهِ أو بقبحه ووجوب تركه، بغض النظر عما يترتّب عليه من المصالح والمفاسد، أو بغض النظر عن موافقته لغرض

---

(1) سورة النحل، الآية 90.

(2) سورة الأعراف، الآية 33.

(3) سورة الأعراف، 157 .

(4) سورة الأعراف، الآية 28.

الفاعل أو مخالفته، فإن كل هذه الضمائم مما لا حاجة إليه في قضاء العقل بالحسن والقبح، فكأن الفعل نفسه علة تامة لحكم العقل بالحسن أو القبح. أما استيعاب حكمه لكافة الأفعال الصادرة من الفاعل المختار أو عدمه بحث آخر لا نتطرق إليه، وإنما المطروح في المقام هو إثبات القاعدة على نحو الموجبة الجزئية، إذ إن معايير الحسن والقبح في الأفعال هي مبادئ تقوم خارج العقل البشري ومستقلة عنها، فهي قائمة في طبيعة الأفعال الإنسانية ذاتها، وأن الفرق بين الحسن والقبح حقيقة موضوعية قائمة بمعزل عن كل إرادة إنسانية أو إلهية، هذه الذاتية في الأفعال تضطر الإنسان إلى الاختيار بينهما، لذلك قال المعتزلة: إن الفعل هو قدر بحدّ ذاته وله قدر وهو قدر نظراً للذاتية اللازمة فيه، وله قدر من جهة تعلقه بالفاعل، أما دور الشرع فإنه يقتصر على توكيد أحكام العقل وعلى الأخبار فقط بأن الأفعال قبيحة أو حسنة، وهو بذلك لا يثبت لها قدرها، بل يخبر عنها، فإذا تعلّق الأمر والنهي ببعض الأفعال فإن ذلك «**دلالة على أنها قبيحة أو حسنة لا أنها تعتبر بالأمر والنهي كذلك**»[1].

أي أن الحُسن والقُبح وصفان ذاتيان للحَسن والقَبيح، فالحسن حسن لذاته كذلك إلى الأبد وعلى كل حال، والقبيح قبيح لذاته ويبقى كذلك إلى الأبد وعلى كل حال، ويؤخذ من ذلك أنه يوجد حدّ فاصل بين الأعمال الحسنة وبين الأعمال القبيحة، وما دام الأمر كذلك فليس من الصعب على العقلاء أن يفرقوا بينهما[2].

فإذا كان الحسن والقبح ذاتيين في الأفعال، أفلا يعني ذلك مشابهة الأفعال للأجسام أو الصور التي توصف بالجمال أو القبح؟. يقول المعتزلة: إن فاعل الظلم يستحق عليه الذم متى كان عالماً بذلك قاصداً إليه، وليس كذلك صاحب الوجه المنفر، إنما يقال للوجه إنه قبيح من حيث

---

(1) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص302.

(2) زهدي جار الله، المعتزلة: ص118 ـ 119.

إن النفس تنفر من النظر إليه، وقد يستحسنه البعض ويستقبحه البعض الآخر، بل قد يستحسنه في الوقت الثاني من استقبحه أولاً وإن كانت معرفته به لا تتغير، وليس كذلك حال العقلاء في الكذب والظلم إذ علموها كذلك، لأنهم لا يختلفون في استقباحها وفي أن الفاعل لهما يستحق الذم، إن حسن المنظر أو قبحه راجع إلى حصول الشهوة أو نفور الطبع؛ وذلك أمر راجع إلينا لا إليها، وليس كذلك حال الفعل حسناً أو قبيحاً لأنه إنما يحسن أو يقبح لحال تختص به»[1]، فالفعل عند المعتزلة حسن أو قبيح، يكون «**إما لعينه**»[2] كما يقول البغدادية أو «**لوقوعه على وجه**»[3] كما يقول البصرية أي لصفة أو اعتبارات هو عليها، وهذا القدر يعود إما لذات الفعل أو لصفة توجب له ذلك أو لوجود اعتبارات إضافية يقع عليها، ومهما يكن من اختلاف المعتزلة في هذا الأمر وما يؤدي إليه مقابل الاختيار الإنساني، فإن الذاتية في الأفعال أمر ثابت عندهم ولكن ما هو معنى الذاتية عندهم وما المراد بذاتية الحسن والقبح.

أ ـ معنى الذاتية:

الذاتية في الأفعال تُسمّى (**صفة نفس**) لتمييزها عن (**الصفة اللازمة**)، وتُسمّى تابعة أو الصفة العارضة، فأما ذاتياً له ويُسمّى صفة نفس، وأما لازماً ويُسمّى تابعاً أو عارضاً[4]، فالذاتية في الأفعال هي ما يوصف به الفعل لنفسه لا لعلّة لأن إضافته إلى العلّة تقتضي وجوب تغير حاله وحكمه بتغير حال العلّة، فيقال: كل معنى كلّي نُسب إلى جزئي تحته فإما أن يكون ذاتياً وإما أن يكون عرضياً، فعندما نذكر صفة من صفات الذات فإن هذه الصفة تجري مجرى صفة العلّة مع العلّة، أي صفة اللزوم الإيجابي،

---

(1) القاضي عبد الجبار، المغني: ج6، ص55.

(2) القاسم بن محمد بن علي، كتاب الأساس لعقائد الأكياس: ص101.

(3) المصدر نفسه: ص102.

(4) فريد جبر، في معجم الغزالي: ص100.

وكذلك الأمر بالنسبة لصفة الذات **«فإنها تجب ما دامت الذات»**[1]، أي تستمر باستمرار الذات وهذه الصفة الذاتية واجبة في الشيء وفي الفعل[2] فلا يمكن أن يقال أي شيء جعل الإنسان حيواناً، والسواد لوناً والأربعة عدداً؟ بل إن الإنسان حيوان بعينه وذاته لا بجعل جاعل.

أما العرضي فمعلّل إذ يصحّ أن يقال: ما الذي جعل الإنسان موجوداً، فالفعل إذا كان حسناً في ذاته يستحيل أن يقع قبيحاً بذاته، كما أن العكس صحيح **«فالوجود الذاتي.. هو الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل»**[3] وإن الذاتي والعرضي من أقسام المفهوم الكلي عند المناطقة، فمنهم من قال: **«كل ما يوصف به الشيء فلنفسه وصف به»**[4].

والذاتي ينقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام[5]:

- **النوع**: وهو مفهوم كلّي يُقال على الكثرة المتفقة الحقيقة على جواب ما هو، ولذلك يُعدّ النوع تمام الماهية، فيقال الحقيقة النوعية أو الماهية النوعية[6].
- **الجنس**: وهو كلي يقال على كثيرين مختلفين في الحقائق في جواب ما هو، ويندرج تحته كليات أخصّ منه مثل حيوان، فإنه اسم كلي يُقال على الإنسان والفرس والثور وغيرها، ومثل بناء الذي يُطلق على البيت والقصر والمدرسة وغيرها[7].
- **الفصل**: وهو كلي ذاتي يميز أفراد حقيقة واحدة من أفراد الحقائق الأخرى وهو جزء من الماهية الخاص، مثل الناطق الذي يميِّز الإنسان

---

(1) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص272.
(2) سميح دغيم، فلسفة القدَر في فكر المعتزلة: ص272.
(3) فريد جبر، في معجم الغزالي: ص100.
(4) الأشعري، مقالات الإسلاميين: ص357.
(5) محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: ص29 ـ 30.
(6) ابن سينا، النجاة: ص9.
(7) عفيفي أبو العلا، المنطق التوجيهي: ص29.

عن غيره من أنواع الحيوان، فالذاتي بالمفهوم المنطقي، إما أن يكون تمام ماهية الشيء، وهو النوع أو جزءها المشترك وهو الجنس، أو جزءها الفاصل والمميز وهو الفصل[1].

أما العرضي فيكون على نوعين[2]:

- **الخاصة**: وهو كلّي غير ذاتي وخارج عن ماهية الشيء، يميّز أفراد حقيقة واحدة من أفراد الحقائق الأخرى، مثل المدخن، والقابل لتعلم الفلسفة بالنسبة إلى الإنسان[3].
- **العرض العام**: وهو الكلّي الخارج عن الماهية الذي يُطلق على أفراد حقائق مختلفة مثل المتحرك بالإرادة والفاني وغيرها من الصفات التي يشترك فيها الإنسان مع غيره[4].

قد تقدّم أن مفاد قاعدة التحسين والتقبيح العقليين الذاتيين وحاصلها أن التحسين والتقبيح ذاتيان فيقع الكلام في المراد من الذاتي فهل هو من قبيل الذاتي في باب «**الإيساغوجي**» أم من قبيل الذاتي في باب «**البرهان**» أم قد يكون لا هذا ولا ذاك؟

الذاتي في باب الإيساغوجي[5]:

يُطلق الذاتي ويُراد منه ما يكون جنساً أو فصلاً كماهية النوع وهذا كالحيوان أو الناطق بالنسبة للإنسان فهما ذاتيان بالنسبة للأخير، بمعنى إذا حاول الشخص أن يحلّل الإنسان تحليلاً ذاتياً ويقف على قوامه وصلب حقيقته يرى فيه هذين المفهومين: الحيوان والناطق، فالحيوان يشاركه مع جميع أصناف الحيوان، والناطق يميّزه عن غيره، إذا عرفت ذلك فنقول: إن

---

(1) باسمة جاسم الشمري، النقد المنطقي لابن رشد: ص134.

(2) محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: ص30.

(3) الرازي، لباب الإشارات: ص6.

(4) باسمة جاسم الشمري، النقد المنطقي لابن رشد: ص150.

(5) الإيساغوجي: وهو الكليات الخمس التي ذكرناها.

التحسين والتقبيح بالنسبة إلى العدل والظلم ليسا ذاتيين بهذا المعنى، وذلك لأننا نتصور العدل ولا نجد في ضمن المفهوم عنوان الحسن، كما لا نجد عنوان القبح في مفهوم الظلم، فليس الحسن جنساً ولا فصلاً للعدل، كما أن القبح ليس كذلك بالنسبة إلى الظلم، فالعدل والظلم مفهومان والحسن والقبح مفهومان آخران لا يندرجان ضمن الأوّلين وهذا بخلاف الحيوان والناطق فإنهما مضمّنان في مفهوم الإنسان. بهذا المعنى ليس الحسن والقبح جنساً أو فصلاً بالنسبة إلى موضوعهما.

الذاتي في باب البرهان(1):

قد يُطلق الذاتي ويُراد منه الذاتي في باب البرهان، والمراد منه ما لا يكون المحمول نفس الموضوع مفهوماً كما في الذاتي في باب الإيساغوجي، بل يكون غيره، ولكن يحمل المحمول على الموضوع بلا حاجة إلى ضمّ ضميمة إليه وهذا ما يعبّر عنه بـ «**الذاتي في باب البرهان**» أو «**المحمول بالضميمة**» مثال ذلك:

الإنسان ممكن.

الجسم أسود.

فإن فرض الإنسان في المثال الأول كافٍ في حمل الممكن عليه، إذ إن فرضه كاف في انتزاع الإمكان عليه، وحمله عليه وإن لم يكن المحمول عين الموضوع، وهذا بخلاف المثال الثاني، فان الأسود ليس عين الموضوع مفهوماً، فلا يكون من قبيل الذاتي في باب الإيساغوجي كما لا يكفي في انتزاع المحمول منه وحمله عليه لأن الجسم بما هو جسم دون أي

(1) البرهان ويقصد به في اللغة العربية «هو الحجة الفاصلة البيّنة، ولا تكاد المعاجم العربية تضيف تفاصيل أخرى» أما في الاصطلاح المنطقي «فالبرهان بالمعنى الضيق للكلمة هو العمليات الذهنية التي تقرر صدق قضية ما بواسطة الاستنتاج أي بربطها ربطاً ضرورياً بقضايا أخرى بديهية، أو سبقت البرهنة على صحتها» أما في المعنى العام فالبرهان «هو كل عملية ذهنية تقرر صدق قضية ما». محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: ص383.

ضميمة لا يتصف بالأسود والأبيض إلا إذا ضمّ إليه السواد والبياض، وهذا ما يعبّر عنه بـ «**المحمول بالضميمة**» وهذا هو الفرق الجوهري بين المثالين.

من هذا ربما يتصور أن ذاتية الحسن والقبح بالنسبة إلى العدل والظلم من قبيل الذاتي في باب البرهان، وذلك لأن مفهوم الحسن وإن لم يكن داخلاً في مفهوم العدل وليس جزءاً من أجزاء مفهومه، إلا أنه يُعدّ من لوازم العدل أينما تحقّق ولا ينفك عنه وهكذا الحال في مفهوم القبح بالنسبة لمفهوم الظلم، فالعدل حسن بالضرورة، كما أن الظلم قبيح كذلك[1].

ولكن هذا التصور لا يمكن قبوله بهذه البساطة، لأن قاعدة التحسين والتقبيح عندما طُرحت منذ البداية لم يكن آنذاك أي أثر لاصطلاح الذاتي في باب البرهان، فلا يصحّ تفسير قولهم بالذاتي بالمصطلح الذي لم يكن معروفاً يومذاك، إذن ما هو المراد بقولهم بالتحسين والتقبيح؟!

ب ـ المراد بالتحسين والتقبيح:

إن قاعدة التحسين والتقبيح تدور حول استقلالية العقل في درك حسن الأفعال أو قبحها ومدى حاجة العقل إلى أمر خارج كالشرع.

وقد سجلت أمهات الكتب والمراجع الكلامية والأصولية إجماع المعتزلة على القول بالتحسين والتقبيح العقليين، واختلافهم فيما يتعلق بصلة الحسن والقبح بالفعل[2]، لذلك اهتموا بقدر الأفعال من حيث ورودها ضمن إطار التكليف، أي من حيث استحقاق الأحكام عليها[3]، لذا فهم لم يهتموا كثيراً بقدر الأشياء من الناحية النظرية، وعلى هذا قسمة الأفعال عندهم لتحديد قدرها بحسب أحكامها الذاتية تعود إلى اعتبارين:

❖ الفعل الذي لا صفة له زائدة على حدوثه «**وهذا لا يوصف بقبح أو**

---

(1) للمزيد ينظر: السبحاني، رسالة في التحسين والتقبيح: ص14 وما بعدها.

(2) محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: ص21.

(3) سميح دغيم، فلسفة القدَر في فكر المعتزلة: ص274.

حسن»[1] ومثاله فعل الساهي والنائم إذ لا قدر لفعله من جهة فاعله أي ارتباطه بفاعله ولا استحقاق للحكم عليه.

❖ الفعل الذي له صفة زائدة على حدوثه وهو **«إما أن يكون حسناً أو قبيحاً»**[2] ومثاله فعل العالم بما يفعله ووقوعه حسب قصده ودواعيه، وضمن هذا الاعتبار يكون **«فعل العالم بما يفعله»**[3].

ويمكن إجمال أقوال المعتزلة حول هذا الموضوع بما يأتي:

❖ إن الحسن والقبح ذاتيان للأفعال، وينسب هذا الرأي إلى قدماء المعتزلة ومنهم أبو هذيل العلاف وتلميذه النظام[4].

❖ إن الحسن والقبح ثابتان للأفعال لا لمجرد ذواتها، بل لصفات حقيقية موجبة لذلك، والمراد بالصفات الحقيقية الصفات اللازمة دون الصفات المفارقة العارضة، ولا يختلف هذا الرأي عن الرأي الأول في النتيجة، ويُنسب هذا الرأي إلى أبي القاسم البلخي[5].

❖ إن القبح وحده يتضمن صفة حقيقية مقتضية بالقبح دون الحسن، إذ لا حاجة بالأخير إلى صفة محسنة، بل يكفي لحسنه انتفاء الصفة المقبحة[6]. وهذا الرأي تفرّد به العلّامة المعتزلي أبو الحسين البصري[7].

---

(1) القاضي عبد الجبار، المغني: ج6، ص7.

(2) المصدر نفسه، والموضع نفسه.

(3) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص326.

(4) عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: ص439؛ محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: ص31؛ نوري الحاتم، مسألة التحسين والتقبيح في المذاهب الإسلامية: ص1.

(5) عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: ص439؛ محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: ص32؛ نوري الحاتم، مسألة التحسين والتقبيح في المذاهب الإسلامية: ص1.

(6) الإيجي، المواقف: ص394؛ نوري الحاتم، مسألة التحسين والتقبيح في المذاهب الإسلامية: ص2.

(7) محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: ص32؛ عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: ص439؛ نوري الحاتم، مسألة التحسين والتقبيح في المذاهب الإسلامية: ص2.

❖ إن الحسن والقبح ثابتان لوجوه واعتبارات في الفعل، ويقصد بالوجوه العناوين المنتزعة من ذوات الأفعال التي لا يمكن تخلّف الفعل عنها، بل اللازم وقوعه على واحد منها كالتأديب والتعذيب في الضرب والإنجاء والإضرار في الكذب، وأرادوا بالاعتبارات الأوصاف اللاحقة للأفعال باعتبار المعتبر بحيث لولاه لما لحقها، ويُنسب هذا الرأي إلى الجبائيَّين، وتبنّاه القاضي عبد الجبار المعتزلي[1].

وقد ردّ الأشاعرة وغيرهم من منكري قاعدة التحسين والتقبيح على المعتزلة بردود كثيرة نستطيع أن نجدها عند الباقلاني والشهرستاني والإيجي وغيرهم[2].

كما صادف قاعدة التحسين والتقبيح إشكالات فكرية خطيرة ولاقت اعتراضات فلسفية ودينية معاً، ذلك أنه إذا كانت الأفعال الخلقية تحسن أو تقبح لذاتها، فذلك يعني أن الأحكام الخلقية مطلقة، كيف وقد يحسن القتل أحياناً كما في القصاص، كما وقد يقبح الصدق إذا كان مؤدياً بالضرورة إلى ضرر يوفي على النفع[3].

أما في الجانب الديني فكان الاعتراض على المعتزلة وبما أنهم كسائر المسلمين يسلمون بنسخ الشرائع، ذلك يعني إمكان تغيير الأحكام فتكون القيم نسبية، وإن منطق كون الشيء ذاتياً في الفعل وداخلاً في ماهيته وحقيقته يتعارض مع فكرة النسخ المسلّم بها من قبل المسلمين والمعتزلة بضمنهم، لأن ما هو ذاتي في الشيء لا ينفك عنه إطلاقاً، ومن البديهي أن جزء الماهية لا يمكن فصله عنها فيستحيل النسخ من الحكيم[4]، وقد عبّر الشهرستاني عن ذلك بقوله: «**لو كان الحسن والقبح والحلال والحرام**

---

(1) الشهرستاني، نهاية الإقدام: ص373؛ عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: ص439.

(2) للمزيد ينظر الشهرستاني، نهاية الإقدام: ص373؛ الغزالي، المستصفى في علم الأصول: ص57.

(3) أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: ص137.

(4) الأصفهاني، هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين، غير مرقم.

والوجوب والندب والإباحة والحظر والكراهة والطهارة والنجاسة راجعة إلى صفات ذاتية للأعيان أو الأفعال لما تصوّر أن يرد بتحسين شيء وآخر بتقبيحه ولما تصور نسخ الشرائع حتى يتبدل حظر بإباحة وحرام بحلال وتخير بوجوب، ولما اختلفت الأحكام بالنسبة إلى الأوقات تحريماً وتحليلاً»[1].

ويردّ المعتزلة على ذلك مفرقين بين أحكام خلقية تُعرف بالعقل وبين أحكام شرعية تلزم بالسمع، أما العقليات فإنها لا تختلف عند ذوي العقول لأن الوجه المقتضي لإيجابها لا يتخصص ولا الوجه المعارض المقتضي لسقوطها أو انقطاعها، فلا يرد شرع بكفر المنعم أو إباحة الظلم، ومن ثم العلم بها ضروري ولا يجوز التشكيك فيه، أما الشرعيات فيجوز فيها الاختلاف لأنها مبنية على المصالح التي لا طريق لها في العقل وإنما يرجع إلى الدليل الصادر عن علّام الغيوب، فلا يمتنع لذلك أن تختلف حال المكلفين أو تختلف حال المكلف الواحد في وقتين ومن ثم يجوز ورود النسخ فيه[2].

وإذا كانت الواجبات العقلية تجب لذاتها، فإن الواجبات الشرعية إنما تجب لكونها مصلحة ولطفاً ولا يوجب الشرع حسن شيء ولا قبحه وإنما يكشف في حال الفعل عن طريق الدلالة ومن ثم يقوي دليل الشرع أداة العقل[3]، من ذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿وَيَٰقَوۡمِ أَوۡفُواْ ٱلۡمِكۡيَالَ وَٱلۡمِيزَانَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا تَبۡخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشۡيَآءَهُمۡ وَلَا تَعۡثَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُفۡسِدِينَ﴾[4]، فنهى الله أولاً عن عين القبيح الذي كانوا عليه من نقص المكيال والميزان، ثم اتبع الأمر بالايفاء لحسنه في العقول وما في الإنقاص من ظلم قبيح[5].

---

(1) الشهرستاني، نهاية الإقدام: ص39.

(2) القاضي عبد الجبار، المغني: ج6، ص53؛ 13/ 301.

(3) القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف: ص235.

(4) سورة هود، الآية 85.

(5) الزمخشري، الكشاف: ج1، ص451.

على أن دلالة السمع لا تتفق تماماً مع ما يستنبطه العقل من تحسين وتقبيح، ومن ثم فقد وجب أن يدلّ السمع على وجه كون الفعل لطفاً أو مصلحة، فإذا كان استغفار الابن لأبيه حسناً في العقول فإن إبراهيم ﷺ قد نهى عن ذلك بعد أن تبيّن له أن أباه عدوّ الله.

بيد أنه لا يرد شرع بما هو مناقض تماماً لما في العقول، لأن الشرائع كلها مرتبة على العقل ودالّة عليه، فضلاً عن أن التكليف يستوجب كماله، ومن ثم تتغير الشرائع لأن العقل يدلّ على أن التكليف يتبع كون الفعل مصلحة وينسخ الأمر الشرعي مادام استمراره يشتمل على مفسدة.

غير أنّ العقليات ليست أحكاماً مطلقة، ذلك أنه ما من شيء من الأفعال يمكن أن يستمر على حال واحدة في جميع الوقائع والحالات، فقد يتغاير السبب فيكون فعلان متماثلين عن سببين متغايرين، فيقتضي ذلك تغاير الفعلين لأن الدلالة قد دلت على استحالة وقوع مسبب واحد عن سببين، فإن القتل ظلماً لا يُماثل القتل قصاصاً.

وقد يتغاير الفعل لتغاير الوقتين فيحسن ما كان قبيحاً أو يقبح ما كان حسناً، ذلك أن الفعل يستحيل وجوده إلا في وقت مخصوص، فالموجود إذاً في الوقت الثاني المغاير للوقت الأول يكون مغايراً للموجود في الوقت الأول إذا ما تغايرت الظروف والملابسات، وقد يتغاير الفعل بتغاير المحلين وكذلك قد يختلف الفعل لتغاير القدرتين أو لتغاير القادرين[1].

وهكذا فإن تقدير اختلاف المحل والوقت والعلّة والقدرة والقادر يدلّ على تغاير الفعلين وتباين الحكمين واختلاف الصفتين، لأن الدلالة قد دلّت على أن العين الواحدة من الأفعال لا يصحّ أن تختلف في أي وجه من الوجوه، فإن اختلفت فمن حق المختلفين أن يكونا غيرين[2].

والعقل وحده هو الذي يكشف عن وجوه الحسن والقبح في كل

---

(1) أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: ص139 ـ 140.

(2) القاضي عبد الجبار، المغني: ج16، ص57.

فعل، ومن ثم ينبغي النظر والتأمل لاستنباط مواضع الحسن أو القبح في الأفعال، فالمعتزلة مع قولهم بذاتية الحسن والقبح في الأفعال الخلقية فهم لا يذهبون إلى أنها أحكام مطلقة، ويخالفون ما ذهب إليه كانط من صورية الأوامر الخلقية وعدم استنادها إلى شرط، فهي فلسفة عقلية التزمت الضرورة والكلية في الأحكام الخلقية، ومع ذلك لم تسرف إسراف كانط في الصورية الخالصة من كل مادة في أمره المطلق، ومن ثم لم تبعد عن خبرات الحياة ولم تقطع صلتها بالواقع، فالتزامها بالضرورة والكلية وذلك لأن الأحكام الخلقية عند المعتزلة أولية غير مستقاة من التجربة، إذ لاشيء من المحسنات أو المقبحات إلا وله أصل ضروري، إما لأنها لم تسرف في الصورية اللازمة عن الاتجاه العقلي المحض، فذلك لأنها قدرت اختلافات الملابسات والأحوال[1]، وبذلك يكون موقف المعتزلة أقرب إلى رأي أرسطو في الفضيلة حين جعل الوسط العدل مرناً يراعى فيه «**من، أين، متى، كيف، لم**»[2] وقد جاءت أفكارهم أكثر دقة من كانط المترفع عن الخبرة والطبيعة البشرية، واستطاع المعتزلة أن يوفّقوا بين كلية القانون الخلقي وضرورته من ناحية، وبين جزئية الوقائع وتغيّر الأحوال من ناحية أخرى، وسنبين ذلك بالتفصيل عند مقارنة نظرية القانون الطبيعي في الفكر الغربي مع ما استقرّت عليه قاعدة التحسين والتقبيح عند المعتزلة.

كان هذا عن وجهة نظر المعتزلة في مسألة التحسين والتقبيح وهي من أهم المسائل الكلامية في فكرهم لاتصالها مباشرةً بالمشكلة الأخلاقية، وهذا ينطوي على تصحيح لفكرة خاطئة شاعت في الكتابات العربية الحديثة تنسب إلى المعتزلة القول «**بأن الحسن والقبح صفات ذاتية في الأشياء**» والواقع أن المعتزلة لا يذهبون بفكرتهم في التحسين والتقبيح إلى هذه الدرجة، فليس الحسن والجمال ولا القبح صفات ذاتية في الأشياء فهم لا

---

(1) القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف: ص234 ـ 235.

(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية: ص190.

يقولون بالصفات الذاتية بالمعنى الفلسفي، إذ جميع الصفات عندهم أعراض، لأن الأشياء عندهم جواهر وأعراض، والأعراض عندهم هي خصائص فيزيائية كالحركة والسكون أو صفات طبيعية كالألوان والطعوم. . .الخ، وهي لا تبقى زمانين، أي في تحوّل مستمر، أما الحسن والقبح فهما من صفات الأفعال التي تتعلق بالإنسان، والتي تحدث عنه بحسب أحواله أي التي تصدر عنه عن إرادة واختيار، وكون الفعل حسناً أو قبيحاً عندهم معناه أنه يستحق المدح أو الذم، فالأمر يتعلق بالحكم على الفعل وليس بخصائص الأشياء(1).

ثانياً: حاكمية العقل:

يُعدّ العقل عند المعتزلة أول الأدلة، فهو الذي يكشف عن قدر الأفعال من حسن وقبح، فهو عندهم جهة لحسنها وقبحها، فتحديد معنى الحسن والقبح إنما يتمّ عقلاً لأن **«وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل»**(2) قبل ورود الشرع.

لقد أفسحوا المجال أمام العقل وأثبتوا له وظيفة رئيسة في وضع مقاييس الأحكام على الحسن والقبح، وفي ذلك يقول النظام **«بتحسين العقل وتقبيحه في جميع ما يتصرف فيه من أفعال»**(3)، فالعقل لديهم إذن **«يستقل بإدراك الحسن والقبح»**(4).

ولعل إلحاح المعتزلة على جعل التقبيح والتحسين عقليين، مردّه تمتين فكرة العدل الإلهي وإكمال معنى التكليف، إذ إن تمييز الإنسان بالعقل بين القبح والحسن هو الذي يكمل معنى التكليف(5).

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: ص114.

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص564.

(3) الشهرستاني، الملل والنحل: ج1، ص58.

(4) القاسم بن محمد علي، كتاب الأساس لعقائد الأكياس: ص50.

(5) سميح دغيم، فلسفة القدَر في فكر المعتزلة: ص271.

1 ـ العقل والمعرفة العقلية:

العقل في اللغة: يُطلق على معانٍ متعددة، سأكتفي منها بما يناسب هذا المقام:

❖ الحجر والنهي: ضد الحمق[1].

❖ الجَمعُ، يقال: رجل عاقل، أي جامع لأمره ورأيه، مأخوذ من (عقلت البعير) إذ جمعت قوائمه[2].

❖ الحبس، مأخوذ من قولهم: (قد اعتُقلَ لسانه) إذ حُبس ومنع الكلام[3].

❖ التثبت في الأمور، يقال (إنسان عاقل) أي متثبت في أموره[4].

❖ التمييز: وهو الذي يتميز به الإنسان عن سائر الحيوان[5].

❖ الفهم، يقال: (عقل الشيء يعقله عقلاً) إذا فهمه[6].

❖ المسكُ، يقال: (عقل الدواء بطنه يعقله عقلاً): أمسكه، وقيل: أمسكه بعد استطلاقه[7].

❖ الملجأ، يقال: (فلان معقل لقومه) أي: هو ملجأ لهم[8].

العقل في الاصطلاح: صرّح بعض الأصوليين بأنه من الصعوبة بمكان بيان حقيقة (العقل) من الناحية الاصطلاحية، كما ذكر ذلك إمام الحرمين الجويني حين قال: (**فإن قيل: فما العقل عندكم؟ قلنا: ليس الكلام فيه بالهين**)[9].

---

(1) ابن منظور، لسان العرب: ج11، ص458.
(2) المصدر نفسه، والموضع نفسه.
(3) المصدر نفسه، والموضع نفسه.
(4) المصدر نفسه، والموضع نفسه.
(5) المصدر نفسه: ج11، ص459.
(6) محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط: ج14، ص18.
(7) المصدر نفسه: ج18، ص4.
(8) ابن منظور، لسان العرب: ج11، ص465.
(9) الجويني، البرهان في أصول الفقه: ج1، ص112.

ولعل مرجع هذه الصعوبة اصطلاحات العلماء في تحديد معناه، نظراً لكونه اسماً مشتركاً على عدد من المعاني، وهذا ما ترجمه الغزالي بقوله: (وكذلك إذا قيل ما حدّ العقل؟ فلا تطمع في أن تحدّه بحدّ واحد، فإنه هوس لأن اسم العقل مشترك يطلق على عدة معان، إذ يطلق على بعض العلوم الضرورية، ويطلق على الغريزة التي يتهيأ بها الإنسان لدرك العلوم النظرية، ويُطلق على العلوم المستفادة من التجربة حتى أن من لم تحنكه التجارب بهذا الاعتبار لا يُسمّى عاقلاً، ويطلق على من له وقار وهيبة وسكينة في جلوسه وكلامه، وهو عبارة عن الهدوء فيقال: فلان عاقل أي فيه هدوء، وقد يطلق على من جمع العمل إلى العلم حتى أن المفسد وإن كان في غاية من الكياسة يمنع من تسميته عاقلاً. . . .، فإذا اختلفت الاصطلاحات فيجب بالضرورة أن تختلف الحدود[1].

ورغم هذه الصعوبة فقد اقتحم الأصوليون عبابها وولجوا أبوابها فذكروا حدوداً تبين حقيقة العقل من الناحية الاصطلاحية[2].

ولم يحاول المعتزلة ولا الكلاميون عامة الخوض في المذاهب الفلسفية التي بحثت في تحديد مفهوم العقل، والتي وصفته بأنه جوهر أو أنه جوهر مجرد، وصنّفته في أنواع متعددة كالعقل الهيولاني، والعقل بالملكة أو بالفعل[3]، فقد انصرفوا عن هذه النظريات الفلسفية ورفضوا نظرية العقول والعقل الفعال، وسائر العقول المجردة التي كانت محور دراسات فلاسفة الإسلام والتي استقوها من فلاسفة اليونان[4].

ويبدو أن المعتزلة اتجهوا إلى ربط معنى العقل الاصطلاحي بمعناه

---

(1) الغزالي، المستصفى في علم الأصول: ج1، ص23.

(2) للمزيد ينظر: علي بن سعيد الضويحي، العقل عند الأصوليين: ص7 ـ 8.

(3) للمزيد ينظر: محمد سلام مدكور، نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء: ص16؛ محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: ص42 وما بعدها.

(4) محمد بيصار، في فلسفة ابن رشد: ص113 وما بعدها؛ وللمزيد يُنظر رسالة العقل للفارابي.

اللغوي[1] بمعنى أن العقل هو العلوم الضرورية نفسها، والعلوم الضرورية كما يقول القاضي عبد الجبار **«وهي عبارة عن القضايا التي يجزم العقل بها دون التأمل والفكر، وهو العلم الذي لا يمكن للعالم نفيه عن نفسه بوجه من الوجوه»**[2] وهذا ما عليه أغلب الكلاميين.

والضرورات العقلية هي المنطلق الأول والأساس لتوجيه المسؤولية إلى الإنسان إذ يجب أن يكون مزوّداً بما يؤهله لتحمل المسؤولية الشرعية، وما يؤهله لهذا يكون على النوعين اللذين يعدّهما المعتزلة من الضروريات المتقررة في العقل:

- ❖ البديهيات: وهي المعارف التي تحصل فينا ابتداءً دون توسط الإدراك وتسمى إكمال العقل وهو أول مقتضيات التكليف وأعظمها أهمية للإنسان المكلف، لأنه يجب فيمن لزمه شيء أن يعرف ما لزمه وأن يفصل بينه وبين غيره، بل يعرف وجه وجوبه وما اختص به من صفاته وذلك ليصحّ منه أن يفعله، أما إذا لم يعلم ذلك أو لم يتمكن من معرفته، فإيجاب التكليف عليه بمنزلة إيجاب ما لا يقدر عليه[3]، ولقد قبح تكليف الصبي والمجنون لأن تكليفهما بما لا يعرفانه بمنزلة التكليف بما لا يُطاق[4].
- ❖ المدركات: وهي على نوعين ما يعرف بالإدراك وما يعرف بالعادة والاختبار[5]:
  - ما يُعرف بالإدراك: فهو طريق للعلم في حال كون المدرك اختص بجملة العلوم المخصوصة، أي بتوافر الأوليات البديهية، وفي حال كون المدرك واضحاً وجلياً: **«إن طريق العلم هو الإدراك إذا كان**

---

(1) عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: ص75.

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص49؛ وله أيضاً: متشابه القرآن: ص13.

(3) القاضي عبد الجبار، المغني: ج12، ص236.

(4) المصدر نفسه: ج12، ص237.

(5) سميح دغيم، فلسفة القدَر في فكر المعتزلة: ص168.

المدرك عاقلاً واللبس عن المدرك زائلاً[1]، من هنا يتّضح شرطان في عملية الإدراك: **أولاً**: وضوح المدركات، **ثانياً**: كمال عقل المدرك.

وهذا يعني تداخل المعيارين الذاتي التابع للمدرك والمتمثل بكمال العقل والموضوعي التابع للمدركات والمتمثل بالجلاء والوضوح، وتساوق المعيارين هو الذي يؤدي بنا في نهاية الأمر إلى اليقين الاستدلالي.

- ما يُعرف بالاختبار والعادة: وهو العلم الحاصل عندنا من خلال إدراك الأشياء والأشخاص وعلاقات العالم الخارجي بالعادة والاختبار، فنحن نعرف أحوال الناس بالمخالطة والسماع والقراءة والتجربة، وكل هذا يقع باضطرار لا باستدلال وإن كان طريقهُ الواسطة[2].

2 ـ أبعاد المعرفة العقلية:

إن بناء النظرية الاعتزالية في العقل والمعرفة العقلية، ينمّ عن تماسك منطقي يشيع في أدلة النظرية ويربط بين وحداتها ربطاً عقلياً متحكماً في مقدماتها ونتائجها، فمن وجود واضح مبسوط، يترجم عن ماهيته بالحسن والقبح إلى عقل قادر على التقاط هذه المعاني، فكان العقل المسلّمة الأولى في فكرة المعتزلة[3]، ورتّبوا عليه تكليف الإنسان قبل ورود الشرائع، فهو مكلف على الأقل بشكر النعم والتحلي بمكارم الأخلاق[4].

ولعل نظرية المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين، تؤكد من غير شك موقفهم العقلي الذي أنضجته قراءتهم الفلسفية كثيراً، ليثبتوا من خلال

---

(1) القاضي عبد الجبار، المغني: ج12، ص5.
(2) سميح دغيم، فلسفة القدَر في فكر المعتزلة: ص169.
(3) عبد الستار الراوي، ثورة العقل: ص5.
(4) القاضي عبد الجبار، المغني: ج6، ص20.

موقفهم احترامهم للعقل وتقديرهم له، وكان لذلك أبعاد فكرية على الصعيد الفلسفي والديني[1]، بل أصبح أصوليو المعتزلة من أكثر علماء أصول الفقه انحيازاً للعقل، حيث أحاطوه بهالة كبيرة من الأهمية، لدرجة أنه ما ذُكر العقل إلا واتجهت الأنظار اليهم وكأنه أصبح رمزاً لهم أو حكراً عليهم[2].

ولكي لا تختلط مفاهيم المعتزلة في قاعدة التحسين والتقبيح وأبعاد المعرفة العقلية بالمفاهيم الفلسفية عند اليونان لا بدّ من الإشارة إلى ما يأتي:

- ❖ إنّ القول بأنّ العقل وحده يوجب الأفعال أو يبيحها أو يحرّمها لا معنى له عند معظم المعتزلة إلا المعنى الذي قصده الأحناف والماتريدية وابن تيمية، من وجود حقائق متقررة في ذاتها تفضل على نقائضها وتستتبع الرفع من شأن المتصف بها كالصدق والإنصاف، كما أنّ هناك حقائق أخرى هي نفسها أهل لأن يعدل عنها وتستتبع الوضع من شأن من اتصف بها كالكذب والظلم[3].

- ❖ إن المعتزلة لا يخالفون في أن الحاكم بالحسن والقبح هو الله، بمعنى المبين للحكم الثابت في نفس الأمر، فهو الملزم لنا بأن نأتي الحسن ونترك القبيح، وهذا هو المراد بالتكليف.

- ❖ لم يقل المعتزلة بأن العقل موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التأكيد، وذلك مرتبط بنظرية العقل ومهمته، فالعقل في رأي القاضي وغيره لا يولد العلم كنتيجة لا بد منها عقب النظر الصحيح، لأنّ العلوم الضرورية يخلقها الله سبحانه في الإنسان ابتداءً، أما العلوم النظرية فيخلقها عقب نظر الناظر، فإن النظر يتولد عنه العلم عند كمال شروط النظر، فيكون العقل آلة إدراك فحسب.

---

(1) جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام: ص194.

(2) علي بن سعيد الضويحي، العقل عند الأصوليين: ص16.

(3) عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: ص440.

❖ إن المعتزلة في الواقع لم يقولوا باستقلال العقل الإنساني إلا في الأحكام الخلقية الأولية، كوجوب شكر المنعم، ودفع الضرر عن النفس وإنصاف الغير، وقبح الظلم، والعبث، والكذب، أما تفاصيل هذه الأحكام وتحديد أعيانها فإنه يبقى من أمور الشرع.

3 ـ الإرادة ودورها في حاكمية العقل:

الإرادة لغة: أصل الفعل راد يرود بمعنى «إذا جاء وذهب ولم يطمئن»[1]، وإرادتي على الشيء قد تعني قصدي له، وأراد الشيء بمعنى شاءه وبمعنى أحبّه وعني به[2]، وقد يذكر فعل أراد ويقصد به الحكم أي القضاء أو الاقتضاء، فمعنى أن الله أراد معناه أنه حكم أن ذلك كذلك[3].

وتأسيساً على حرية الإرادة وتحرر الفعل الإنساني من الجبرية الميتافيزيقية أكّدت المعتزلة في بنائها لفلسفة الحرية أن الإنسان يشاء ما يأتيه ويفعله في حال الفعل فيفعل وقد يشاء ولا يفعل[4].

وتتأكد مشيئة الإنسان عبر فعله الذي يتعين بالشروط الآتية[5]:

❖ **الوعي الإرادي**: أن يكون الإنسان عالماً بما يفعل وإلا كان غير مريد للفعل حتى ولو وقع منه.

❖ **غائية الفعل**: لا بدّ أن يكون له غرض بما يفعله، وأن يكون هذا الفعل مقصوداً بذاته.

❖ **استقلالية الفعل**: أن يكون الفعل مستقلاً، غير تابع لغيره في حدوثه،

---

(1) ابن منظور، لسان العرب: ج3، ص188.
(2) المصدر نفسه: ص191.
(3) الأشعري، مقالات الإسلاميين: ص213.
(4) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ص172.
(5) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص456؛ عبد الستار الراوي، العقل والحرية: ص370.

إذ بغير هذه الاستقلالية وتحقق عدم تبعيته لغيره، تتعين احتمالية أن يقع مثل هذا الفعل ولا إرادة للفاعل فيه.

- **ارتفاع الموانع**: ويُعدّ هذا الشرط لازماً وبغيره، أي إذا كان ثمة مانع لتحقيق الفعل وانتفت الإرادة، يكون الفعل لا إرادياً.

وباجتماع هذه الشروط يتحقق أن الإنسان إذا فعل فلابُدَّ أنهُ يريد أن يصبح في دائرة الحرية والمسؤولية معاً[1].

ولكن هل يحسن الفعل أو يقبح للإرادة؟

يميّز المعتزلة بين نوعين من الإرادة[2]:

- إرادة تسبق الفعل وهي لا تؤثر فيه البتة، لأنه قد تصرفه الصوارف عن تنفيذ إرادته.
- إرادة تقترن بأول الفعل وتؤثر في وجوده.

فالإرادة التي تسبق المراد غير مؤثرة في حسن الفعل أو قبحه لأنه إذا صرفها مانع عن مرادها، فكيف يحكم بحسنه أو قبحه ولا مراد لها.

أما الإرادة الملازمة للمراد وهي القصد، فقد اختلف المعتزلة في الحكم عليها، فذهب أبو هذيل العلاف وأبو عبد الله محمد بن زيد الواسطي وأبو إسحاق والجبائيان إلى أن للقصد مدخلاً في حسن الفعل وقبحه ذلك أن العازم على الفعل كالمقدم عليه، والذين عارضوا أن يكون للإرادة مدخلاً في حسن الفعل أو قبحه ذهبوا إلى أن أحوال الفاعل غير مؤثرة في كون الفعل حسناً أو قبيحاً، إذ لو حسن الفعل أو قبح للإرادة لوجب متى ما انتفت الإرادة أن لا يحسن أو يقبح، أو لحسن ما كان قبيحاً وقبح ما كان حسناً[3]، وهكذا استبعد القاضي عبد الجبار عامل الإرادة في الأحكام على الأفعال من جهة التحسين والتقبيح، معتقداً أن ذلك قد يقضي

(1) عبد الستار الراوي، فلسفة العقل: ص86.

(2) أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: ص147 وما بعدها.

(3) القاضي عبد الجبار، المغني: ج6، ص81.

على موضوعية الحكم الخلقي وتصبح الأحكام العقلية ذاتية تتفاوت حسب أحوال الفاعل وإرادته[1].

ثالثاً: الأحكام الأخلاقية:

من المسائل الأساسية التي يهتم بها مبحث الأخلاق في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر ما يعبّر عنه بالمشكلة الأخلاقية، وتتلخص في السؤال الآتي:

على أي أساس تقوم الأخلاق؟ وبعبارة أخرى ما الذي يؤسس الحكم الأخلاقي؟ علامَ نستند في حُكمنا على هذا السلوك أو ذاك بأنه خير أو شر، حسن أو قبيح؟ هل على مجرد كونه يحقّق لنا لذة أو منفعة أو يسبب لنا ألماً أو مضرة؟ هل لأنه يتفق - أو لا يتفق - مع ما تجري به العادة والعرف الاجتماعي؟ هل لأن الدين يأمر به أو ينهى عنه؟ هل لأن العقل يستحسنه أو يوجبه أو يستشنعه أو يمنعه؟ هل لأن الضمير يقبله أو يرفضه؟ يرتاح له أو ينفر منه؟

كل هذه العناصر: الدين، اللغة، العرف، العقل، الضمير، تصلح بهذه الدرجة أو تلك، لأن تُعتبر أساساً ومحدّداً للأخلاق والقيم[2]، ذلك ما تحاول نظريات الأخلاق الإجابة عليه، وتلك هي أهم هذه القضايا التي يتكوّن منها ما يعبّر عنه في الفكر الفلسفي بالمشكلة الأخلاقية، وإذا كانت هذه القضايا إنما تبلورت بهذه الصورة وصارت موضوعاً لنقاش فلسفي واسع عريض في الفكر الأوروبي الحديث، فإن ذلك لا يعني أنها لم تكن موضوعاً للتفكير في العصور القديمة والوسطى، ويهمنا هنا أن نتعرف على الكيفية أو الكيفيات التي طُرحت بها في الفكر الإسلامي وعند المعتزلة تحديداً، فقد وضع المعتزلة السؤال في صيغة مشابهة إذ تدور آراؤهم حول: ماذا يجب على الإنسان العاقل من حيث هو مكلف؟

---

(1) أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: ص144 وما بعدها.

(2) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: ص101.

ووصف الإنسان بالعقل يحدّد منهجهم والنظر إليه باعتباره مكلفاً يبين موضوع دراساتهم، وهم لا يقصدون بالتكليف الشرعيات فحسب، بل الإنسان مكلف بالعقليات، أو بالأحرى بالأخلاقيات، فالمسألة الخلقية عند المعتزلة تتبع حتماً القول بقدرة الإنسان على الاختيار وتنساق ضمن مذهب متماسك الأطراف يحفظ العدل الإلهي من جهة والاختيار الإنساني من جهة ثانية.

1 ـ العقل الأخلاقي:

إنّ العقل هو أساس الأخلاق في الموروث الإسلامي، وهذا يجد ما يؤيده ويؤكده في الأصلين الأولين في الإسلام وهما القرآن والسُّنة[1]، بل إن القرآن يدعو صراحةً إلى الاعتبار. وهو استعمال العقل للعبور من حال الجهل إلى حال العلم من ذلك قوله تعالى:

❖ ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾[2].

❖ ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾[3].

وفي هذه الآية تأنيب للمشركين لكونهم لا يميِّزون بين الحق والباطل بالمعنيين الأخلاقي والمعرفي، وواضح أن القلب والعقل هنا بمعنى واحد[4].

---

(1) دع عنك كون القياس كما هو معروف عند غالبية المجتهدين هو نفسه أصل من أصول التشريع في الإسلام. والقياس هو استنباط الحكم على ما ليس فيه نص بناءً على ما ورد فيه نص اعتماداً على العقل.

(2) سورة البقرة، الآيتان 170 ـ 171.

(3) سورة الأعراف، الآية 179.

(4) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: ص110.

وفي نفس هذا المعنى جاء قوله تعالى:

❖ ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[1].

❖ ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾[2].

ومما ترويه كتب الأدب والأخلاق حديث له دلالة خاصة فيما نحن بصدده جاء فيه: أن جبريل عليه السلام أتى آدم عليه السلام فقال له: إني أتيتك بثلاث فاختر واحدة، قال: وما هي يا جبريل؟ قال: العقل والحياء والدين، قال قد اخترت العقل، فخرج جبريل إلى الحياء والدين فقال: ارجعا فقد اختار العقل عليكما، فقالا: أُمرنا أن نكون مع العقل حيث كان[3] ومن الأحاديث التي تربط بين العقل والأخلاق حيث جاء فيه: **«كرم الرجل دينه، ومروءته عقله، وحسبه خلقه»** فجعل المروءة وهي جماع مكارم الأخلاق مرتبطة بالعقل لا بل جعل العقل أساساً لها.

ومهما تكن درجة هذه الأحاديث من الصحة فمضمونها العام لا يتناقض مع ما ورد في القرآن الكريم، وأن كثرة هذه الأحاديث معناه أن العقل أساس الأخلاق واعتراف المنتمين للموروث الإسلامي[4]، بهذه الحقيقة وكثيراً ما يعبّر عن العقل بالقلب، ومن هنا يميّزُ اللغويون بين رأي البصرية ورأي القلبية، فالأولى تفيد النظر بالعين، والثانية تفيد العلم بالشيء، ثم إن النظر بالقلب له أسماء من جملتها التفكير والبحث والتأمل والتدبر والرؤية وغيرها[5] ويؤسس هذا المعنى عندهم قوله تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾[6].

---

(1) سورة الأنفال، الآية 22.

(2) سورة الإسراء، الآية 36.

(3) ابن قتيبة، عيون الأخبار: ج1، ص281.

(4) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: ص111.

(5) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص45.

(6) سورة الأعراف، الآية 179.

وفي جميع الأحوال فبنية **«القلب»** لا تتمّ إلا بمجموع أمور هي ما يسميه المتكلمون **«بالعقل»** ومن هنا تعريف **«العقل»** عند المعتزلة بكونه: **«جملة من العلوم مخصوصة، تحصل في قلب الإنسان فتبنيه البينة التي يصبح بها قادراً على التمييز بين الحسن والقبيح واكتساب معارف وعلوم أخرى بالنظر والاستدلال»**. ولا يختلف الأشاعرة معهم في هذه المسألة إلا في كون بعضهم يفضل عبارة **«العلوم الضرورية»** على **«العلوم المخصوصة»** مما لا مجال للخوض فيه هنا[1].

وهكذا يبدو أنّ الوظيفة الأساسية للعقل عند المعتزلة هي النظر والاستدلال وهو عندهم منيراً للإنسان، وهو الذي يميّز به بين الخير والشر ويدرك القيمة الخلقية للأفعال، وبهذا اعتبرت هذه القيمة مطلقة، وأن الأحكام الشرعية جاءت وفقها وتبعاً لها، ويستلزم الثواب أو العقاب لفاعلها، حتى لو لم يكن هناك شرع منزل[2].

من هنا يبدو أن القدرة المعيارية للعقل في الوظيفة النظرية عند المعتزلة تبدو وكأنها أصل للانطلاق إلى وظيفته العملية الخلقية، فقدرة العقل على إدراك القبح أو الحسن في الأفعال إنما ترتكز أساساً على عملية تولد العلم بهذه الأمور عن النظر الذي يرتد فعلاً واقعاً من الإنسان، ولكن من العلوم ما يحصل اضطراراً قبل تكامل البلوغ وهي ما نسميها بالضرورات الأولية **«كنحو تفكر الإنسان إذا شاهد الفيل أنه لا يدخل في خرق إبرة»**[3] والعقل إذا كان هو القوة التي يتوصل بها إلى اكتساب العلوم، فهو أيضاً **«القوة التي يتوصل بها إلى العلم الصارف عن القبيح الداعي إلى الحسن»**[4].

---

(1) للمزيد ينظر: محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: ص112.

(2) محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: ص88؛ العبد خليل أبو عيد، دور العقل في التكليف قبل بلوغ الدعوة: ص129.

(3) الأشعري، مقالات الإسلاميين: ص481.

(4) اليافعي، مرهم العلل: ص327.

بيد أن هذه المرحلة وإن كانت هي الأساس في جعل الإنسان مقتدراً على عملية التفكر والنظر إلا أنها لا توجب عليه حكماً لكونه لم يبلغ بعد كمال العقل، فالعلم بقبح القبائح وحسن المحسنات جملة هو من العلوم الضرورية ومن المبادئ الأولية للتفكير لاستكمال العمل الأخلاقي، والإنسان **«متى لم يعلم ذلك لا يصحّ منه العلم بالاستدلال والنظر ولا يحصل فيه معرفة تعلق الفعل بالفاعل»**[1].

خلاصة القول إن هناك مرحلتين للوصول إلى البلوغ العقلي، ومن ثم التكليف هما: تكامل الناحية الاستدلالية النظرية وتكامل الناحية الإرشادية الخلقية، لذلك لا يجوز أن نحكم على فعل العبد **«حتى يتكامل عقله»**[2].

وعلى هذا تتحدّد بالتالي المعايير التي تسبر وتسوغ أفعالنا، والمعتزلة ركّزوا على مبدأ الالتزام الخلقي على أساس العقل والحرية[3].

وقد احتج المعتزلة لقولهم بالعقل أساساً لأحكام القيم والأخلاق بالأمور الآتية[4]:

- ❖ لو أنكرنا كون العقل حاكماً ومعلماً بحسن الأفعال وقبحها لأنكرنا طبيعة الإنسان لأنه مفطور على ذلك، ودليله أن الناس يتساوون في معرفة الجمال والقبح الماديين والمعنويين وإن اختلفوا في بعض الجزئيات.

- ❖ لو أننا فصلنا الحسن والقبح عن الأفعال الإنسانية بوصفهما صفتين ذاتيتين لها ورددناهما إلى الأقوال الشرعية لبطلت المعاني العقلية التي يقوم عليها قبولنا للشرع والتي تستنبط بها الأصول الشرعية حتى لم

---

(1) القاضي عبد الجبار، المغني: ج11، ص383.

(2) الأشعري، مقالات الإسلاميين: ص481.

(3) سميح دغيم، فلسفة القدَر في فكر المعتزلة: ص290 وما بعدها.

(4) عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: ص438.

يمكننا قياس قول على قول ولا فعل على فعل وذلك يؤدي إلى إبطال الشرائع ذاتها.

❖ إن تأكيد المعتزلة على أهمية العقل في إدراك الأحكام الأخلاقية، والحسن والقبيح، لا ينكر القدرة الإلهية أو يتعارض معها، بل على العكس من ذلك يؤكدها ويبرهن عليها ويمتّن فكرة العدل الإلهي، ويحقّق الكمال لنظرية التكليف، فالمعتزلة عَدّوا العقل والحرية أساساً للالتزام الخلقي، فالعقل كاشف عن الذاتية في الأفعال، والحرية كاشفة عن تعلق هذه الأفعال بفاعليها، وفعل الحرية يقع على هذه الذاتية، فيختار الوجه الذي يريده منها بعد العلم به بالعقل ومن ثم تقديره على الوجه المطابق للغرض والمصلحة، فبالعقل يعلم قدر الفعل اللازم عن وجه وقوعه بالإرادة، ويعلم الحكم اللازم عن هذا الوجه، وبذلك تكتمل المسؤولية، إذ «**لا يجب على الله شيء لعباده في الدنيا إذ لم يكلفهم عقلاً وشرعاً، فأما إذا كلفهم فعل الواجب في عقولهم واجتناب القبائح، وخلق فيهم الشهوة والنفور من القبيح ... فإنه يجب عليه عند هذا التكليف إكمال العقل ونصب الأدلة والقدرة والاستطاعة وتهيئة الآلة بحيث يكون مزيجاً لعللهم فيما أمرهم**»[1].

وعلى هذا الأساس إن قدرة الإنسان على الاختيار الذي يوقع الفعل على وجه معين يعتبر مسؤولاً عن ما يلزم عن هذا الوقوع من قدر وحكم ذاتيين ضمنتهما قصوده ودواعيه[2].

2 ـ معايير استحقاق الأحكام:

إن الربط بين الفعل والعواقب اللازمة عنه هو ما يحدّد لنا المعايير والشروط المؤثرة في استحقاق الحكم، فالعقل عند المعتزلة بمقدوره التمييز بين الخير والشر، وإن المعرفة العقلية واجبة عند تمام البلوغ، أي كمال

(1) الشهرستاني، الملل والنحل: ج1، ص84.
(2) سميح دغيم، فلسفة القدَر في فكر المعتزلة: ص292.

العقل، وتنقسم هذه المعايير من ناحيتين: من ناحية أحوال الفاعل، أي من حيث كونه عالماً مختاراً، ومن ناحية الوجوه التي يقع عليها الفعل وما يلزم عنها من ذاتية القدر والحكم.

أ ـ معيار العلم:

ربط المعتزلة بين العلم بالفعل والقصد اليه، فإذا قلنا إن الفعل حادث من جهة الفاعل فيعني ذلك **«وقوعه بحسب كونه قاصداً ولولا كونه قاصداً إليه مع علمه به لم يوجد»**[1].

فالعلم بهذا المعنى شرطٌ أساسيٌ ومقدمةٌ ضرورية للفعل من جهة تعلقه بفاعله، وأهميته تكمن في أحكام الفعل واتساقه لأن **«الإرادة لا تخصص بالوجود إلا حقيقة ما علم وجوده .... والإرادة إنما تتعلق بالمراد على وفق المعلوم»**[2] **«وهذا حكم كل فاعل لا بدّ من أن يكون قبل فعله عالماً به وإلا لم يجز وقوعه منه»**[3] والعلم السابق للفعل يترتّب عليه أن يكون فاعله مدركاً لنتائجه وما يتأتّى عنها من ثواب وعقاب، والعلم بالفعل يُعدّ مقدمة أولية من مقدمات تقدير الأفعال، فالعلم المتولد عن النظر الإنساني يتيح للفاعل الإحاطة بكل جوانب الفعل لاختيار الجهة المخصوصة التي يريد إحداثها مقدرة بقدرته، وعلى هذا الأساس يكون التكليف باكتمال الناحية الاستدلالية التي تولد العلم لأن «من كلفه الله من غير تجربة واختبار، فلابدّ أن يضطره إلى ذلك، وإلى مفارقة حال من يتعذر الفعل عليه لمن يصحّ منه الفعل، فتقدم العلم على الفعل هو من الأمور الموجبة لاستحقاق الحكم عليه **«فإذا وقع منه وهو عالم صحّ أن يستحق عليه الذم أو المدح والشكر، وفقد العلم قد يؤثّر في زوال ذلك»**[4]، فيكون

---

(1) القاضي عبد الجبار، المغني: ج8، ص14.

(2) الشهرستاني، نهاية الإقدام: ص43.

(3) الخياط، الانتصار: ص81.

(4) القاضي عبد الجبار، المغني: ج8، ص15.

القدر معنى دينامي في الإنسان، فيه تتركّز فاعلية هادفة حسب المصلحة المقدرة على الوجه المخصص بالإرادة والمسبوق بالعلم **«فالفاعل لا يجوز أن يفعل ذلك إلا وهو قاصد، فصار تصرفه يحتاج إلى كونه قاصداً متى كان بهذه الصفة»**[1].

فالمقياس في استحقاق الحكم على قدر الفعل هو تقدم المعرفة بحاله ونتائجه وهذه نتيجة منطقية في مذهب المعتزلة، لأنه لا يصحّ عندهم تقدير الفعل إلا استناداً إلى علم مسبق به يحكمه ويسوقه، وإذا كان العلم شرطاً ضرورياً من شروط استحقاق الحكم على المكلف إلا أنه ليس شرطاً كافياً لذلك، إذ لا يصحّ استحقاق الحكم على الفاعل إلا وفعله مقرون بالأحداث، فالأمر يتعلق بالفعل من جهة الحكم عليه وليس بخصائص الأشياء.

فكون الفعل صادراً عن الإنسان وعن قدرته وإرادته الحرة ـ وهذا هو المعنى في الأفعال باصطلاحهم ـ شرط في قولهم عنه إن العاقل يعلم بنفسه قبح ذلك الفعل أو حسنه[2]، والمعلوم عند المعتزلة أن الفعل لا يصحّ وقوعه إلا محكماً بالعلم ومخصصاً بالإرادة ومقدراً بالقدرة، وباكتمال هذه العناصر يصبح تعلق الفعل بفاعله وبالتالي استحقاق الثواب أو العقاب عليه، فالكافر ليس كافراً، ما لم يقصد المعصية بالله بعد العلم بها، بل الكافر هو العالم العارف بقبائح فعله لأنه أوقعه على وجه متضمن لقصوده ودواعيه، **«الكفار عند ثمامة هم العارفون بما أمروا به ونهوا عنه، القاصدون إلى الكفر بالله والمعصية له، فمن كان كذلك فهو كافر، فأمّا من لم يقصد إلى المعصية لله فليس بكافر عنده . . . إن هذا الاسم يلزم القائل بعد المعرفة»**[3].

---

(1) القاضي عبد الجبار، المغني: ص14.

(2) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: ص114.

(3) الخياط، الانتصار: ص66.

من هنا كان علينا ربط استحقاق الحكم على الجهة التي يقع عليها مقدراً بفاعله، والمخصص بجهة وقوع القتل هو الاختيار أي الإرادة الحرة[1]، فهناك فرق بين فعل الساهي والنائم وفعل العالم القاصد، فالفعل الأول لا قدر له من عدم توافر شروط استحقاقه للحكم، وفاعله ليس عالماً بنتائج فعله وغير مقدر له ولا يمكن التحرر منه، لذلك لا يجوز أن نحكم عليه بالمدح أو الذم وبالتالي لا استحقاق على فاعله، ولكن هذا لا يمنع كون الفعل مقدوراً لفاعله، لأن النوم لا ينفي القدرة وهي باقية حتى في حال السهو، بيد أن ما يميّزه عن فعل الواعي والقاصد، هو زوال العلم به وبنتائجه، فهو فعل للفاعل ويختلف عنه في استحقاق الحكم لاختلاف حال العلم به.

ب ـ معيار الاختيار:

ذهبت المعتزلة إلى القول بالاختيار، ليثبتوا أنّ الإنسان محاسب على أفعاله، وليقيموا الحجة على عدل الله، فالإنسان عندهم مختار حرّ الإرادة[2].

ومن المفيد أن نبدأ ببيان الاشتقاق اللغوي لهذا المصطلح، فالاختيار بحسب اللغة من خير وهو افتعال منه، وإذا قيل: اختار الإنسان شيئاً فكأنه افتعل من الخير أي فعل ما هو خير له[3].

وخار بقوة اختار، ولذلك نقول خار الشيء واختاره أي انتقاه[4]، وفي المناقشات الكلامية التي دارت حول حرية الإرادة الإنسانية استخدم الاختيار بمعنى الإرادة **«إن الإرادة والاختيار واحد»**[5].

فالحكم اللازم عن قدر الفعل إنما يعود للوجه الذي أوقعه عليه فاعله،

---

(1) سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة: ص294.

(2) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام: ص53.

(3) روزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام: ص31.

(4) ابن منظور، لسان العرب: ج5، ص265.

(5) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص464.

هذا الوجه مخصص بالإرادة والاختيار، أي أن المؤثر في وقوعه على هذا القدر هو ما ضمنه اياه صاحبه من اختيار له على هذه الجهة، فالقدر الذاتي لوجه وقوع الفعل إنما يرتد إلى معنى حاصل في الإنسان، وعلى هذا القدر الذاتي يقع التقدير والاختيار الإنسانيان، لا بل إنه بصير بهما كذلك.

فمشكلة حرية الإرادة عند المعتزلة اتصلت اتصالاً وثيقاً بأصل العدل، لا بل انهم اهتدوا إلى هذا الأصل أولاً عن طريق هذه المشكلة، ثم توسّعوا في فكرة العدالة، فعدالة الله عندهم تقتضي بأن يكون الإنسان حرّاً وبدون هذه الحرية لا معنى لنبوة أو رسالة، ولا أساس لشريعة أو تكليف، وماذا يجدي إرسال الرسل لمن لا حرية له في متابعتهم والاستماع لهم وإلى دعوتهم، على أن حرية الإرادة لا تقف عند أصل العدل، بل تتصل أيضاً بأصل التوحيد[1].

وقد جعلت المعتزلة الإرادة من صفات الأفعال، لذا نصّت على حدوثها لأن أفعال الله تتصل بمخلوقاته وهذه حادثة، فمن الضروري أن تكون الإرادة حادثة بحدوثها، ومعنى هذا أنهم اعتمدوا في رأيهم على مبدئهم المعروف وهو ما يقارن الحوادث حادث مثلهما[2].

فالأفعال كما يرى المعتزلة «**كلها سواء في أن الإرادة لا تؤثر في وجودها إنما تؤثر في بعض أحكامها ولا تؤثر في كونها قبيحة أو حسنة، إنما يصير الفعل واقعاً بها على وجه مخصوص، ثم نعتبر ذلك الوجه، فربما اقتضى حسنه وربما اقتضى قبحه وربما اقتضى مع وصف له آخر قبحه أو حسنه**»[3]، وعلى هذا يكون «**المؤمن أحسن الاختيار لنفسه واستعمل عقله فأمن، ولم يحسن الكافر الاختيار لنفسه لشقاوته فلم يؤمن**»[4].

---

(1) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية: ص104؛ محمود غريب، القضاء والقدر: ص1 ـ 2.

(2) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة: ص56.

(3) القاضي عبد الجبار، المغني: ج6، ص9.

(4) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص512.

فالعواقب على الفعل مرتبطة إلى حدٍّ كبير بتخصيص وجه وقوعه أي تقديره وقدرة الإنسان على الاختيار، فالفاعل يُثاب على الخير الذاتي الواقع والمتضمن لاختياره، ويُعاقب على الشر الذاتي الذي يقع باختياره أيضاً، فالله لم يخلق أفعال العباد لا خيراً ولا شرّاً، بل هو مكنهم من الاختيار والاقتدار على الأفعال وهذا هو أساس التكليف.

وعلى هذا الاختيار المخصص للقدر الذاتي والمؤثر في وجه وقوعه، يكون استحقاق الحكم على الفاعل، لذلك قيل في حدّ المريد **«هو المختص بصفة لكونه عليها يصحّ منه الفعل على وجه دون وجه»**[1].

خلاصة القول إذا كان العقل قادراً على اكتشاف المبادئ والأحكام الأخلاقية لزم على ذلك أن باستطاعته أن يتبين الطرق الواجب سلوكها لإحداث الأفعال، ومع هذا العلم يبدأ عمل الإرادة والاختيار، بحيث إن شاء الفاعل سلك طريق الخير فيُثاب لاختياره وإن شاء سلك طريق الشر فيُعاقب لاختياره الشر.

ج ـ معيار الذاتية:

يتّسع نطاق عمل الإنسان، ونطاق الوجوه التي تقع عليها الأفعال، بقدر ما يتطلب ذلك اتساعاً في مجال العلم، وكلما ازداد وقوع الأفعال بإرادة الفاعل على وجوه تحسن، كلما ازداد نطاق العلم بالواجبات المتفرعة عنها، فالعلم يتسع بالعمل وفاعلية الإنسان هي التي تحدّد أطر معارفه وأطر واجباته، وفي ذلك توكيد على أن ماهيته الأساسية كافية في هذه الفعلية التي يبديها والتي بموجبها تتحدّد الواجبات والتوارك، كل ذلك يجعل من دائرة الحرية والمسؤولية المرتكز الأساسي لكل جوانب المسألة الأخلاقية وما تقتضيه من شروط ومعايير، فالإنسان في هذه الدائرة فعل، واختياره وتقديره للأفعال هو الذي يضمن له تخطي المعطيات الخارجية والسيطرة

---

(1) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص432.

عليها، فيضمنها بإرادته وجوهاً متعددة، تعكس في الحقيقة مدى اقتداره على توسيع نطاق فعاليته والتوكيد على آنيته، فدوره لا يقتصر على كشف الحقائق الحاصلة والعلم بها فقط ومن ثم الانصياع لما تقتضيه من أحكام، بل دوره يكمن في إيجاد هذه الحقائق وذلك بتقديرها وتضمينها وجوه اختياره لها، إنها حقائق ذاتية، إلّا أن وقوعها على هذه الوجوه الذاتية، إنما يكون بالفاعل[1].

وعلى هذا الوجه يلزم الحكم، وبعملية الخلق هذه يؤكّد الإنسان على آنيته أساساً لاستحقاق الأحكام في ما يجب عليه فهو «**يفعل الواجب لوجوبه في عقله ويفعل الحسن لحسنه في عقله**»[2]، ولذا لا بدّ «**من أن يكون الموجب لاستحقاق المدح والذم كونه فاعلاً**»[3].

فالواجب مع أنه قدر ذاتي لوجه وقوع الفعل إلا أن هذا الوجه واقع بإرادة الإنسان ومتضمن لاختياره ومعلوم منه، ولما كان الفعل لا يقع بالإرادة إلا وفاعله عالم به، أصبح العلم مسخراً للعمل. وإذا كان اقتدار الإنسان على أفعاله هو المعيارية الأساسية لاستحقاق الأحكام الخلقية، فإن الذاتية في الوجوه التي تقع عليها الأفعال هي التي يلزم عنها الحكم، وهذه الذاتية واقعة ومخصّصة بإرادة الإنسان على معنى أن التقدير الإنساني يوقع الفعل على وجه، وعن هذا الوجه المقدر يعدّ القدر الذاتي الذي يلزم عنه الحكم ويستحقه الإنسان لإرادته له، فالمريد والمختار ليس هو الذي يضفي على الفعل قدره وحكمه، بل هما ذاتيان في الأفعال ودور الفاعل يقتصر على تضمين هذه الذاتية إرادته، فيصبح الفعل متعلقاً بفاعله أي مقدراً على حسب ما يريد[4].

---

(1) سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة: ص296 ـ 297.

(2) القاضي عبد الجبار، المغني: ج11، ص508.

(3) المصدر نفسه: ج11، ص506.

(4) سميح دغيم، فلسفة القدَر في فكر المعتزلة: ص296.

3 ـ الدلالة على استحقاق الأحكام:

تُعدّ الدلالة العقلية عند المعتزلة الدلالة الأولى على استحقاق الأحكام الأخلاقية، بمعنى أن العقل قبل ورود الشرع يحكم على الأفعال بالذم والمدح وبالتالي يتبنى وجوب استحقاق الثواب والعقاب عليها، ـ فما دام وجه وقوع الفعل يعلم عقلاً ـ، لأن الإرادة لا تخصّص جهة وقوعه إلا بعد العلم بها كان الشرع وما ورد فيه من أحكام فيما بعد مخبراً ومؤيداً لما هو في العقل، وإن كانت هناك بعض الأمور التي لا يعرف حكمها إلا شرعاً كالواجبات الشرعية من الإقرار بالشهادتين والصلاة والصيام والحج وغيرها، فإنها ولا شك متأخرة عن معرفة الله الواجبة بالنظر العقلي **«فلو خلينا وقضية العقل ما كنا نوجب الإقرار بذلك إلا عند من لحقته تهمة في دينه، فهو إذاً أمر شرعي، والتكاليف الشرعية لا شك في تأخرها عن معرفة الله تعالى»**[1].

وذهب بعض المعتزلة إلى أن وظيفة الوحي تنحصر في الكشف عما أثبته العقل من أصول الأمور ومبادئها، وإثبات القيمة الخلقية لبعض الأفعال المشكوك في قيمتها من دون إعطاء قيمة خلقية لهذه الأفعال، إذ إنّ لكل فعل قيمته الخلقية الذاتية[2]، فإذا كان العقل يحكم بأن هذا الفعل ممدوح وذاك الفعل مذموم، فإن استحقاق الحكم على الفاعل **«يدلّ عليه العقل والسمع»**[3].

فمن ناحية العقل هناك دلالتان[4]:

❖ **أولهما**: أن الله أوجب علينا فعل الواجب واجتناب القبيح وخيّرنا في ذلك وبيَّن لنا وجوب الواجب وقبح القبيح، ولابدّ والحالة هذه من أن

---

(1) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص75.

(2) عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: ص105.

(3) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص619.

(4) سميح دغيم، فلسفة القدَر في فكر المعتزلة: ص298.

يكون لكل ذلك وجه إيجاب وهو أننا إذا أخللنا به وأقدمنا على خلافه استحققنا العقاب عليه.

❖ **وثانيهما**: أن العقاب لا بدّ منه زجراً لإتيان القبائح وترغيباً للإتيان بالواجبات وهذا مغزى كلام أبي هاشم «**إن القديم تعالى خلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن، فلابدّ من أن يكون في مقابلته من العقوبة ما يزجرنا عن الإقدام على المقبحات ويرغبنا الإتيان بالواجبات، وألا يكون المكلف مغري بالقبح والإغراء بالقبيح لا يجوز على الله تعالى**»[1].

أما من ناحية السمع فإن القديم قد توعّد مرتكبي المعاصي بالعقاب ووعد المطيعين بالثواب «**فلو لم يجب لكان لا يحسن الوعد والوعيد بهما**»[2].

وقد حاول القاضي عبد الجبار أن يتوسط كعادته، فذهب إلى أنّ وظيفة الشرع والنبوة ـ بالإضافة إلى التعبد ـ تفصيل ما تقرّرت جملته في العقل، وفسّر القاضي ذلك بقوله إن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل، لكننا إذا كنّا لا نستطيع أن نعلم عقلاً أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة، فإن مهمة الأنبياء القيام بهذا التعريف[3].

وأنواع الدلالة عند القاضي عبد الجبار أربعة «**حجة العقل والكتاب والسُّنة والإجماع**»[4].

ومعرفة الله كما يقول القاضي لا تنال إلّا بحجة العقل، أما الكتاب والسُّنة والإجماع فهي حجة لأنها جميعاً فرع في الدلالة على معرفة الله، فالكتاب يثبت حجته لأنه «**كلام عدل حكيم لا يكذب ولا يجوز عليه**

(1) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص620.
(2) المصدر نفسه: ص621.
(3) عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: ص105.
(4) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص88.

الكذب» والسُّنة «**لأنها إنما تكون حجة متى ثبتت أنها سنة رسول عدل حكيم**» والإجماع «**لأنه إما يستند إلى الكتاب أو إلى السنة وكلاهما فرع على معرفة الله**»[(1)].

وقد أقام المعتزلة أدلة ساطعة على أنّ العقل يدرك حسن الأفعال وقبحها وله دلالة على استحقاق الأحكام، ولا يقتصر على مجرد الإدراك، بل يبعث إلى الحسن ويمدح فاعله ويزجر عن القبيح ويذم فاعله[(2)]، ولما كان المقام لا يتسع لبسط عامة الدلائل سنكتفي بالقليل من الكثير.

أ ـ بداهة العقل:

كل إنسان يجد في نفسه حسن العدل وقبح الظلم، وإذا عرض الموضوعين على وجدانه، يجد في نفسه نزوعاً إلى العدل واستحساناً له، ونفوراً عن الظلم وتقبيحاً له، وهكذا سائر الأفعال التي ترتبط بالعدل والظلم، لأنّ الله سبحانه وتعالى أودع في غرائز النفوس استحسان الحسن واستقباح القبيح[(3)]، وهذا ما ترجمه العلامة ابن قيم الجوزية بقوله: «**فإن الله سبحانه فطر عباده على استحسان الصدق والعدل والعفة والإحسان ومقابلة النعم بالشكر، وفطرهم على استقباح أضدادها. . . . وكذلك كل ما يدركونه بمشاعرهم الظاهرة والباطنة، فيفرقون بين طيبه وخبيثه، ونافعه وضاره**»[(4)].

إذن تمييزُ العقل بين الحسن والقبيح بصورة بديهية، جَعلَ منه أساساً للأخلاق، يقتضيه الشرع نفسه، ذلك أن المكلف بالواجبات الدينية يجب أن يكون عاقلاً بالغاً.

ولقائل أنْ يقول: إن الحكم بالتحسين والتقبيح ليس ناتجاً من صميم

(1) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص88 ـ 89.

(2) السبحاني، التحسين والتقبيح العقليان: ص20.

(3) علي بن سعيد الضويحي، العقل عند الأصوليين: ص17.

(4) ابن القيم، مدارج السالكين: ص253.

العقل وإنما هو وليد التعاليم الدينية الراسخة التي يعتمد عليها المصلحون في دعوتهم فصار ذلك سبباً لرسوخ تلك الفكرة في أذهان الناس.

ولكن التأمل في ذلك يُبطِلُ هذا الاحتمال، إذ لو كانت الفكرة ناتجة عن دعوة المصلحين لاختصت الفكرة بهم وبمن وقع في دعوتهم أي في إطارها، ولكننا نجد أن الفكرة أوسع من ذلك فقد شمِلتْ أو عَمّتْ كافة الأمم وطوائف البشر حتى الذين لا يمتلكون إيماناً بالشرائع.

ب ـ قَصْرُ القولِ على الشرع لا يُثبِتُ استحقاق الأحكام:

لو قلنا بأنه لا سبيل للعقل إلى معرفة حسن الأفعال وقبحها، ولا يعرفان إلا بتصريح الشرع بأن العدل حسن أو الظلم قبيح، لا يحصل الجزم بقوله، لتجويز الكذب عليه وبالتالي نحتمل أن يكون ما وصفه بالحسن، قبيحاً واقعاً، وما وصفه بالقبح حسناً كذلك، ولو افترضنا أن الشارع أضاف إلى ما ذكره قوله: الصدق حسن والكذب قبيح لا ينفعنا في الجزم بما حكم على العدل والظلم من تحسين الأول وتقبيح الثاني لتجويز الكذب عليه في كل ما يخبر حتى قوله: «**الصدق حسن**» «**والكذب قبيح**» فلا يدفع هذا الاحتمال إلا بثبوت حسن الصدق وقبح الكذب قبل كل شيء بفضل العقل فلو لم يثبت هذا الأصل بدليل العقل وحكمه لما حصل اليقين بصدق الأحكام الصادرة عن الشارع.

وفي هذا يقول سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾ رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ ۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾[1].

ثم حدّد القاضي العلاقة بين العقل والشرع على اعتبار أن كل ما يعلم

(1) سورة آل عمران: الآيات 190 ـ 192.

بضرورة العقل أو بالنظر فلا وجه لإضافته إلى السمع، لأن السمع يرد فيه إذ ورد مؤكداً، إنما يضاف إلى ذلك ما لا يعلم لولا السمع[1].

وتبدو الضرورة إلى النبوة إذا علمنا أن العقل لا يدرك ولا يدلّ إلا على ما فيه من استدلال عقلي معلوم، فأما ما ليس هذا حاله فلا دليل للعقل عليه.

وإذا حاولنا أن نحدّد وظيفة السمع من حيث الواجبات التي يقرّرها فإننا نستطيع إجمالها بما يأتي[2]:

❖ السمع يؤكد على الواجبات التي وردت في العقول إما بطريق الضرورة أو بطريق النظر والاستدلال، كوجوب النظر في الطريق المؤدي إلى معرفة الله، فإن القرآن والسُّنة فيهما ما يؤكد هذا المعنى.

❖ إنه يفصل جملة ما قرّرته العقول، فالعقل يكتشف المبادئ والقواعد، والسمع يعين الأفعال الواجبة، فإذا ما تقرر في العقل وجوب شكر المنعم وعبادته، فإن السمع هو الذي يدلّ على أعيان الأفعال التي بها يتعبد الناس أو يبين شروطها وأوقاتها وأماكنها، فالشرع يبين الأعيان، والعقل يقرّر الواجبات.

❖ ثم إن السمع هو الذي يدلّ على كل ما له علاقة بالتعبد، لأن التعبد يرد من جهة المكلف، ويجب أن يتضح للمكلف ما قد كلفه، ولا يكون ذلك إلا بالسمع ودلالته[3].

❖ وبوجه عام لا يدلّ العقل إلا على ما كان لولا العلم به لما علم أن السمع صحيح، أي أن العقل يعلم المقدمات التي تدلّ على صحة دلالة السمع، وذلك كعلوم التوحيد والعدل، وإلا كان الفرع دالاً على الأصل وهذا لا يجوز.

(1) القاضي عبد الجبار، المغني: ج17، ص101.
(2) عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: ص106 ـ 107.
(3) القاضي عبد الجبار، المغني: ج17، ص92.

وإذا نظرنا إلى الأصول الخمسة عند المعتزلة بناءً على هذه القاعدة، تبيّن لنا أن أدلة أصول العدل والتوحيد، لا تكون إلا بالعقل، والسمع مؤكد وكاشف لها، أما الوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأصول الشرائع فإن أصولها هي الأدلة السمعية، يترتّب على ذلك أن العقل هو أصل المعرفة، والمعرفة العقلية من دلالات استحقاق الأحكام الأخلاقية والشرعية، فهل معنى هذا أن العقل مقدم على الشرع؟

ولكي ندرك أساس الخلاف بين المعتزلة ومعارضيهم يجب أن نشير إلى أصل المشكلة فمبدأ «**العقل قبل ورود السمع**» عند المعتزلة لم يكن في الأصل من أجل مسألة التحسين والتقبيح العقليين أو للدلالة على استحقاق الأحكام الأخلاقية وحاكمية العقل، بل كان من أجل ما يُستَشفُّ من المبدأ على صعيد العقيدة، لقد كان المعتزلة يجادلون في أول أمرهم الجماعات التي لم تكن قد دخلت في الإسلام كالمانوية والزرادشتية وغيرها والتي كانت تحاول نشر عقائدها وتطعن في الإسلام، وبما أن المعتزلة كانوا يجادلونهم بالعقل، وجدوى الشرع معهم على كفرهم، فقد لجأوا إلى العقل لإثبات العقيدة الإسلامية ووجود الخالق والتوحيد فـ «**كان النظر في طريق معرفة الله تعالى أولى الواجبات**»[1]، فهذا المبدأ وُجّه في أول الأمر إلى الخارج ولم يكن يهمهم ما ينجم عنه من نتائج في الداخل الإسلامي[2].

4 ـ تاسيس الأخلاق بين العقل والشرع:

المعتزلة هم المعبرون عن النزعة العقلية في التفكير الإسلامي بلا شك، وليس ذلك لأنهم استدلوا على العقائد السمعية بأدلة عقلية فحسب، ولكنهم وثقوا بالعقل إلى حدّ أن لو تعارض النص مع العقل رجحوا دليل العقل ولجأوا إلى تأويل النص لإزالة التعارض، فقد أقاموا مذهبهم على

(1) القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف: ص79؛ عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: ص81.
(2) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: ص116.

النظر العقلي[1]، ولقد كان لهم الفضل في أن كانوا الأوائل من بين المسلمين الذين رفعوا العقل إلى منزلة أن يكون مصدراً للمعرفة الدينية[2]، وكان اتجاههم الفكري يهدف إلى تفسير العالم وظواهره والإنسان وأفعاله على أساس من النظر، ولكن ذلك لا يعني الاعتراض على إمكان قيام منهج عقلي في حدود فكر ديني بدعوى التعارض بين الثقة المطلقة في العقل - وفقاً للمنهج العقلي - وبين التصديق بقوى غير منظورة على وفق الإيمان الديني، لأن الاتجاه العقلي ليس في إرجاع الأشياء إلى أنماط تصويرية، وإنما في تفسير الظواهر - طبيعية أو إنسانية - وفقاً لقوانين عقلية.

وليس هناك من يماري في أن المعتزلة هم أهل النظر العقلي في الإسلام، ولكن إلى أي حدّ يمكن أن يعدّوا كذلك بصدد الأخلاق عامة؟ وإلى أي مدى شاركوا أصحاب المذهب العقلي في الفلسفات الأخلاقية الأخرى الرأي والاتجاه؟ إن النزعة العقلية في الفلسفة الأخلاقية إنما تقوم في ردّ القوانين والأحكام الخلقية إلى أسس عقلية[3].

وإذن فكون العقل يميِّز بين الحسن والقبيح بصورة بديهية كما يرى المعتزلة، الشيء الذي يجعل منه أساس الأخلاق، يقتضيه الشرع نفسه، بوصف أن المكلف بالواجبات الدينية يجب أن يكون عاقلاً[4]. أما هل يترتّب على هذا التمييز بين الحسن والقبيح، الذي يختص به العاقل وجوب التزام الحسن واجتناب القبيح ولا سيما أن المعتزلة لم يختلفوا عن الأشاعرة في مصدر المعرفة، فالمعارف لدى الفريقين إنما تُدرك بالعقل، ولكن الاختلاف في جهة وجوب الأحكام بالشرع أم بالعقل؟ فهذا موضوع خلاف بين المعتزلة وأهل السُّنة من الأشاعرة وغيرهم، فالمعتزلة يقولون

---

(1) أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: ص41.

(2) جولد تسهير، العقيدة والشريعة: ص105.

(3) أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: ص42.

(4) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: ص113.

بمبدأ «**العقل قبل السمع**» والمقصود بالسمع خطاب النبوة، وأهل السُّنة يقولون إنّ الشرع وحده هو الذي يوجب كون هذا حلالاً حسناً وهذا حراماً قبيحاً.

ويلقي صاحب المواقف[1] ضوءاً على موقف المعتزلة العقلي بصدد العمل حين يعرض لتحليل الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة بصدد الحسن والقبيح، إذ يقول: الحسن والقبيح يقال لمعانٍ ثلاثة:

- صفة الكمال والنقص يقال: العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في أن مدركه العقل.
- ملائمة الغرض ومنافرته، وقد يعبّر عنهما بالمصلحة والمفسدة وذلك أيضاً عقلي.
- تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب وهذا هو محل النزاع، فهو عندنا شرعي وعند المعتزلة عقلي، وينقل الشهرستاني عن أبي الهذيل العلاف، أحد كبار المعتزلة قوله: «**إنه يجب عليه (المكلف) أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر، وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبداً ويعلم حسن الحسن وقبح القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل والإعراض عن القبيح كالكذب والجور**»[2].

من ذلك يتّضح أن النزعة العقلية للمعتزلة، إنما كانت بصدد الأحكام الخلقية التي بها يتعلق المدح أو الذم والثواب أو العقاب، وعندها جعلوا الشرع تابعاً للعقل، من جهة أن الوحي لا يثبت للأفعال قيمتها وإنما يخبر عنها فحسب، ولكن العقل هو الذي يستدلّ به على حسن الأفعال وقبحها، فلا مراء أن المعتزلة ردّوا الأحكام الخلقية إلى أصول عقلية ومن ثم فقد وجب أن يلحقوا بالعقليين بين فلاسفة الأخلاق، وفي هذا يقول القاضي

---

(1) الإيجي، المواقف: ص324؛ الرازي، المحصول في علم أصول الفقه: ج1، ص159 ـ 160.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل: ج1، ص52.

عبد الجبار لا يستدلّ العقل على حسن الأفعال أو قبحها لمجرد العلم، وإنما إذا نظر الإنسان فعلم حسن الحسن وقبح القبيح وعرف أنه مستحق الذم والعقاب على المعاصي ويستحق المدح والثواب على الطاعات، كان ذلك أقرب إلى اختيار الطاعة واجتناب المعصية[1]، ولئن كان المعتزلة يرون أن العقل يستطيع أن يدرك وجود المصلحة وقبح المفسدة، فإن ذلك لا يعني أن الإنسان يستطيع بعقله أن يستغني عن إرسال الرسل وإنزال الكتب، فذلك أمر لا يقول به أحد، لا من المعتزلة، ولا من غيرهم، لأن العقل بمحدوديته ـ كما يقول المعتزلة ـ لا يستطيع أن يفصل بين ما هو مصلحة ولطف، وبين ما لا يكون كذلك، ولأن من الأفعال ما يكون منطوياً على خير من جهة وعلى شرّ من جهة أخرى، لاختلاف في المحل أو الوقت أو العلّة وهو ما يجعل التقدير العقلي الصحيح لكل فعل إنساني خيراً كان أو شراً مستقلاً أمراً غير ممكن[2].

ويُعدّ موضوع تأسيس الأخلاق عقلاً أو شرعاً من أمهات مسائل الأصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول، وقد كثر الجدل والشغب حولها، فتعددت الآراء وتشعبت المذاهب في شأنها[3].

أ ـ ثبوت الملازمة عند المعتزلة:

تبين لنا مما تقدم أن المعتزلة لا يزعمون أن العقل وحده يستطيع أن ينفرد بإدراك جميع الأحكام، وأنه لا حاجة أصلاً إلى ورود الشرع، وإنما مقصودهم أن العقل لا يتوقف إدراكه للأحكام، وإظهاره لها على ورود الشرع بها، بل يمكنه قبل وروده أن يعرف شيئاً منها، أما بعد وروده

(1) القاضي عبد الجبار، المغني: ج12، ص489؛ أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: ص43.

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص564؛ العبد خليل أبو عيد، دور العقل في التكليف قبل بلوغ الدعوة: ص130.

(3) ابن نجيم الحنفي، مشكاة الأنوار في أصول المنار: ص55.

فالاعتماد الأصلي عليه فإذا ما أدرك العقل شيئاً ثم بيّنه الشرع كان تبيينه مؤكداً لما أدركه العقل واهتدى إليه[1].

وقد استدلّ المعتزلة لمذهبهم بجملة أدلة، فيما يأتي أهمها:

- إنّ العقلاء جميعاً متفقون على أن الأفعال منها ما هو حسن، ويمدح فاعله كالصدق والايمان، ومنها ما هو قبيح، كالكذب والكفر، ويذم فاعله، لما فيه من مضرة ومفسدة، ولا يخالف في هذا عاقل، متديناً كان أو غير متدين، فلو كان قبح الفعل، أو حسنه متوقفاً على ورود الشرع لما أدركه منهم من لم يتدين بدين[2].

- إنّ الحسن والقبح لو لم يكونا معلومين قبل الشرع لاستحال أن يعلما عند ورود الشرع بهما، لأنهما إذا لم يكونا معلومين قبل ذلك فعند ورود الشرع بهما يكون وارداً بما لا يعقله السامع ولا يتصوره، وذلك محال، فوجب أن يكونا معلومين قبل ورود الشرع[3].

- إنّ العاقل إذ قيل له: إن صدقت أعطيناك ديناراً، وان كذبت أعطيناك ديناراً واستوى عنده الصدق والكذب في جميع الأمور، إلا في كونه صدقاً أو كذباً فإنا نعلم بالضرورة أنّ العاقل يختار الصدق، فلو لم يدرك العقل في الفعل حسناً أو قبحاً، قبل ورود الشرع بذلك لما ترجح الصدق على الكذب، فدلّ ذلك على أن العقل يدرك في الفعل حسناً وقبحاً[4].

- لو لم يكن الحسن والقبح إلا بالشرع لحسن منه تعالى كل شيء، ولو حسن منه كل شيء لحسن منه إظهار المعجزة على يد الكاذب، ولو

---

(1) الأسنوي، نهاية السول في شرح منهاج الأصول: ج1، ص116؛ العبد خليل أبو عيد، دور العقل في التكليف قبل بلوغ الدعوة: ص134.

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص309 ـ 310.

(3) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه: ق1، ج1، ص168.

(4) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص303.

حسن منه ذلك لما أمكننا أن نميّز بين النبي والمتنبي، وذلك يفضي إلى بطلان الشرائع[1].

ونبني على مذهب المعتزلة أن من لم تبلغهم دعوة الرسل ولا شرائعهم مكلفون من الله تعالى بفعل ما يهديهم عقلهم إلى حسنه ويُثابون من الله تعالى على فعله، وأنهم مكلفون بترك ما يهديهم عقلهم إلى قبحه، ويعاقبون من الله تعالى على فعله[2]. من هنا يظهر أن المعتزلة من المثبتين للملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في تأسيس الأخلاق.

ب ـ مسلك المنكرين للملازمة في الردّ على المعتزلة:

حاول المنكرون للملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في تأسيس الأخلاق من أشاعرة وغيرهم الردّ على أدلة المعتزلة فقالوا:

- أما الدليل الأول من أدلة المعتزلة فيُجاب عنه بأن العقلاء يدركون أن الفعل قبيح أو حسن، بمعنى فيه صفة توجب المدح أو الذم في الدنيا وهذا قدر متّفق عليه، لا بمعنى أن يُثاب أو يُعاقب عليه في الآخرة، فإن هذا غيب لا سبيل إلى إثباته[3].

ويترجم ذلك إمام الحرمين في قوله: «**والمسلك الحق عندي أن نقول: لسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك، وابتدار المنافع الممكنة على تفاصيل فيها، وجحد هذا خروج عن المعقول، ولكن ذلك في حق الآدميين، والكلام في مسألتنا مداره على ما يقبح ويحسن في حكم الله تعالى، وما كان كذلك فمدرك قبحه وحسنه من عقاب الله تعالى إيانا، وإحسانه إلينا، عند أفعالنا، وذلك غيب، والرب سبحانه وتعالى لا يتأثر بضررنا ونفعنا، فاستحال والأمر كذلك**

---

(1) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه: ق1، ج1، ص167؛ الشوكاني، إرشاد الفحول: ص8.

(2) العبد خليل أبو عيد، دور العقل في التكليف قبل بلوغ الدعوة: ص134.

(3) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه: ق1، ج1، ص168.

الحكم بقبح الشيء في حكم الله تعالى وحسنه ولم يمتنع هذين الوصفين في حقنا أن تنجز ضرر أو أمكن نفع بشرط أن لا يعزى إلى الله، ولا يوجب عليه أن يعاقب أو يثيب»[1].

❖ أما عن دليل المعتزلة الثاني فقالوا: إن الموقوف على الشرع هو تصور الحسن والقبح، فإنا قبل الشرع نتصور ماهية ترتب العقاب والثواب والمدح والذم على الفعل، ونتصور عدم هذا الترتب، فتصور ذلك لا يتوقف على الشرع، وإنما التوقف على الشرع هو التصديق به، فأين أحدهما من الآخر[2].

❖ أما عن الدليل الثالث أجاب الأشاعرة بمنع ترجح الصدق على الكذب في تلك الصورة، ولو سلم ترجح الصدق على الكذب، فليس ذلك لكون الصدق يُثاب عليه في الآخرة، بل لأنه صفة كمال يمدح عليه في الدنيا، وليس ذلك من المتنازع فيه[3].

أو أن يقال: إنما يترجح الصدق على الكذب في هذه الصورة لأن أهل العلم اتفقوا على قبح الكذب وحسن الصدق، لأن نظام العالم لا يحصل إلا بذلك، والإنسان لما نشأ على هذا الاعتقاد واستمر عليه، لا جرم ترجح الصدق عنده على الكذب[4].

ويرى الإمام الغزالي أن ترجيح الصدق على الكذب عند العاقل إنما سببه الشرع، أو حذر اللوم من الناس، أو تقليد مذهبهم الفاسد، فإنَّ فَرْضَ عَدَم هذه المعاني يُفضي إلى استواء الصدق والكذب عند العاقل[5].

❖ وأجاب الأشاعرة على الدليل الرابع الذي أورده المعتزلة بأن

---

(1) الجويني، البرهان في أصول الفقه: ج1، ص87.

(2) الشوكاني، إرشاد الفحول: ص8.

(3) الجويني، البرهان في أصول الفقه: ج1، ص94.

(4) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه: ق1، ج1، ص180.

(5) الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول: ص13.

الاستدلال بالمعجزة على الصدق مبني على أن الله تعالى إنما خلق ذلك المعجز لأجل التصديق، وبأن العقل يمنع من خلق المعجز على يد الكاذب مطلقاً، لأن خلقه عند الدعوى يوهم أن المقصود منه التصديق، فلو كان المدعي كاذباً لكان ذلك إيهاماً لتصديق الكاذب وأنه قبيح، والله لا يفعل القبيح[1].

وموقف الأشاعرة من العقل ناشئ من تصورهم أن العقل لا حظ له في إثبات الحسن أو القبح في الأشياء، وإنما يرجع ذلك إلى الشرع فيما ورد به الأمر والنهي، وهذا ما أكّده إمام الحرمين الجويني بقوله: «**من أحكام الشرع التقبيح والتحسين، وهما راجعان إلى الأمر والنهي، فلا يقبح شيء في حكم الله تعالى لعينه، كما لا يحسن شيء لعينه**»[2].

ويرى أصحاب هذا المذهب أن الحسن والقبح في الأفعال بالمعنى الذي ذكرناه سابقاً شرعيان أي لا يدركان إلا من جهة الشرع، ولا يستقل العقل بإدراكهما، بل لا بدّ من وساطة الرسول وتبليغه[3]، ومنهم من يرى أن مبالغة الأشاعرة في نفي الإدراك للعقل في حسن الأشياء وقبحها إنما هو منصب على الثواب والعقاب لا على مطلق الإدراك[4]، وهذا ما تبنّاه عامة أهل السُّنة وقد بيَّن شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم موقفهم من العقل، إذ «**أن العقل عندهم يحسن ويقبح**»[5] إلا أن «**الثواب والعقاب على حسن الفعل وقُبحه ثابتان عندهم بالشرع لا بالعقل**»[6]، «**وإن العقل الصريح عندهم لا يعارض النقل الصحيح**»[7]. ولذلك فقد ألّف شيخ الإسلام ابن

(1) المالكي، مختصر المنتهى: ص215.
(2) الجويني، البرهان في أصول الفقه: ج1، ص87.
(3) العبد خليل أبو عيد، دور العقل في التكليف قبل بلوغ الدعوة: ص132.
(4) علي بن سعيد الضويحي، العقل عند الأصوليين: ص20.
(5) ابن تيمية، الردّ على المنطقيين: ص420 ـ 421.
(6) ابن القيم، مدارج السالكين: ج1، ص254.
(7) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 19/ 100.

تيمية كتاباً أسماه: درء تعارض العقل والنقل[1]، يبين فيه موقف أهل السُّنة من موضوع العقل وعلاقته بالشرع.

ويبدو أن موقف الأشاعرة من العقل ناشئ عن ردة فعل من موقف المعتزلة لا في هذه المسألة فحسب، بل في أمور كثيرة، لذا بالغ الأشاعرة في موقفهم حتى ليتبين أنهم سلبوا العقل القدرة على إدراك الحسن والقبح في الأشياء التي لا تختلف فيها العقول.

وقد ساقوا الأدلة لإثبات موقفهم وستتبين أدلتهم من خلال عرض مسلك المعتزلة في الردّ على المنكرين لملازمة الحكم العقلي لحكم الشرع.

ج ـ مسلك المعتزلة في الردّ على أدلة الخصوم:

أجاب المعتزلة على الأدلة التي أوردها الأشاعرة وغيرهم من المنكرين للملازمة وكما يأتي:

- يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: إن العقول قد تختلف في التحسين والتقبيح، لأن الفعل الواحد يجوز أن يقع قبيحاً مرة، بأن يقع على وجه مسبباً، وأخرى بأن يقع على خلاف ذلك الوجه، ألا ترى أن دخول الدار مع أنه شيء واحد، لا يمتنع أن يقبح مرة بأن يكون لا عن إذن، ويحسن أخرى بأن يكون عن إذن، وكذلك فالسجدة الواحدة لا يمتنع أن تحسن بأن تكون سجدة لله تعالى، وتقبح بأن تكون سجدة لغيره.

ويقول أيضاً: لو حسن الفعل للأمر، وقبح للنهي لوجب فيمن لا يعرف النهي والناهي أن لا يعرف قبح الظلم والكذب، لأن العلم بالقبح يتفرع عن العلم بوجه القبح جملة أو تفصيلاً، ومعلوم أن الملحدة يعرفون قبح الظلم، وإن لم يعرفوا النهي والناهي[2].

---

(1) وهو كتاب مطبوع بتحقيق محمد رشاد في تسع مجلدات.

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص310 ـ 311.

أما عن دليل الأشاعرة في أن الحسن والقبح في الفعل ليس ذاتياً، إذ قالوا لو اتصف الفعل بالحسن، أو القبح اتصافاً ذاتياً، لم يتخلف كل منهما عن الفعل عند اتصافه به، لأن ما بالذات لا يتخلف، ولكن حسن الفعل، أو قبحه قد تخلف، ولو أن نبياً اختفى في دار إنسان، فجاء من يريد قتله، وسأل صاحب الدار عن ذلك النبي، وعلم صاحب الدار أنه لو أخبره عن مكان النبي لقتله قطعاً، فإن الكذب حسن، والصدق قبيح[1].

ويردّ المعتزلة على هذا الدليل بقولهم: إن الكذب غير متعين لخلاص النبي في الصورة المفروضة، لإمكان الإتيان بصورة الخير من غير قصد له، أو مع التعريض وقصد الإخبار عن الغير، وإذا لم يكن متعيناً له كان قبيحاً، وإن قدر بعينه، فالحسن والواجب ما لازمه من تخليص النبي، لا نفس الكذب، واللازم غير الملزوم، وغايته أن لا يأثم مع قبحه، ولا يحرم شرعاً لترجح المانع عليه[2].

أما ما أورده الأشاعرة وغيرهم من دليل بأن قالوا: لو كان الحسن والقبح عقليين لاستحق الناس قبل بعثه الرسل الثواب والعقاب، وهذا مخالف لصريح قول الله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[3]، وعن هذا الدليل أجاب المعتزلة فقالوا: بأن الرسول في الآية مراد به العقل، فمقتضى الآية أن من ليس عنده عقل كالمجنون لا يعذب، أما من عنده عقل يدرك به فإنه يعذب، وهذا مما لا خلاف فيه.

وقد ردّ الأشاعرة قول المعتزلة هذا، فقالوا: إن الرسول حقيقة فيمن أرسله الله بشرع، وأمره بتبليغه، فإطلاقه على العقل مجاز، ولا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا بقرينة ولا قرينة[4]، ومعلوم أن المعتزلة وثقوا بالعقل

(1) الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول: ص11.
(2) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام: ج1، ص118.
(3) سورة الإسراء، الآية 15.
(4) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام: ج1، ص131.

إلى حدٍّ لو تعارض النص مع دليل العقل رجحوا دليل العقل ولجأوا إلى تأويل النص لإزالة التعارض كما بيّنا سابقاً.

ومن اعتراضات الأشاعرة وغيرهم من المنكرين للملازمة **«أن الشارع ورد باستقباح ما كانت عقول العرب تستحسنه في الجاهلية وطرفاً من الإسلام وهو شرب «الخمر» فنبّه الشارع الحكيم إلى قبحها نظراً لما تفضي إليه من أضرار بالغة تتصادم في حقيقتها مع مصالح الدين والدنيا»**[1].

ويردّ المعتزلة على هذا إذ يقرر المعتزلة أن القبائح الشرعية طريقها الاستدلال جميعاً لأنه لا مدخل للضرورة في شيء منها، فنحن لا نعلم بالبداهة العقلية أن الخمر حرام ولكننا نعلم ذلك باستدلال، فإذا قمنا باستدلال يعود بهذا التحريم إلى مقدماته المنطقية ـ وهو الردّ إلى الأصول ـ حصل لنا حينئذ علم به بالضرورة العقلية[2]، أما القبائح العقلية التي تُدرك بالعقل ابتداءً، أي بالعقل الغريزي، فهي كالظلم والكذب والأمر بالقبح والنهي عن الحسن، وإرادة القبيح وكراهة الحسن، والعبث والجهل والمفسدة، وما يؤدي إلى الإضرار بالنفس وما لا يتميز عن القبيح[3].

وخلاصة القول نرى أن الحقائق لها طريق واحد لا غير هو العقل، لكن مرجعية العقل للوصول إلى هذه الحقائق متعددة، وسُبل العقل لإدراك الحقائق تتقرّر من خلال موضوعها، فهل أنكر المعتزلة القرآن الكريم كمرجعية للعقل لمعرفة الشرعيات؟ وهل ألغى المعتزلة السُّنة كبيان لمجملات الكتاب؟ فالمعتزلة ترى في العقل أنه أول الأدلة، تحتاج الأدلة الأخرى إليه، ولا يحتاج العقل إليها، واعتماد العقل أمر واضح، فالعقل

---

(1) علي بن سعيد الضويحي، العقل عند الأصوليين: ص18.
(2) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: ص115.
(3) القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف: ص235.

هو طريق الوصول إلى حقائق الأشياء وبه يتمّ الإدراك والعقل ميزان للحسن والقبيح.

وبالعقل أيضاً يفهم النص القرآني حسب قواعد اللسان العربي واللغة العربية، فما سمّاه المنكرين والمخالفين تأويل الصفات، هو مقتضى اللسان وهو شائع ومشهور في لغة العرب والقرآن يُفهم بالعربية لا بعجمة اللسان.

الفصل الثاني

الأبعاد النظرية للأحكام العقلية

أولاً: التوحيـد:

شغل المعتزلة أنفسهم بالدفاع عن وحدانية الله سبحانه وتعالى، وقد وجّهت المعتزلة اهتماماً خاصاً لهذا المبدأ وهو أصل من أصولهم، فأكّدوا أهميته ووضّحوا مفهومه واعتبروا التوحيد من أولى الشروط الواجبة لحركتهم الفكرية فأطلقوا على أنفسهم «**أهل التوحيد**»[1] «**واعتبروا أنفسهم أصحابه ودعاته**»[2].

وقد ردّت المعتزلة كل ما يتعارض مع وحدانية الله وأزليته، فأنكروا أن يكون لله صفات قديمة خارجة عن ذاته، فالله عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته لا بعلم وقدرة وحياة، هي معان قديمة قائمة بذاته، إذ لو شاركته هذه الصفات في القدم لشاركته في ألوهيته[3]، ومثل هذا مُحال عليه تعالى.

ولا نظن أن هذه الفكرة عولجت في سعة قط لدى مدرسة لاهوتية أو كلامية مثلما عولجت على أيدي المعتزلة، أداروا القول فيها، وقلبوها على

(1) الزمخشري، الكشاف: ج1، ص18.

(2) الخياط، الانتصار: ص13.

(3) الأشعري، مقالات الإسلاميين: ج1، ص216.

وجوهها المختلفة، وأتوا فيها بالجديد والطريف[1]. وهم عندما تناولوا فكرة التوحيد تتبعوا كافة الجزئيات التي تتصل بها، ومن ثم جاءت أبحاثهم إزاءه شاملة ومحيطة بكل جوانبه، وقد ترتّب على قول المعتزلة، بمبدأ التوحيد قضيتان أساسيتان هما[2]: نفي الصفات وخلق القرآن.

وعلى هذا سنوضح القضيتين بشكل موجز قدر تعلقهما بموضوع الدراسة.

1 ـ نفي الصفات:

يتفق المسلمون جميعاً على توحيد الله، لكن المعتزلة تعني بالتوحيد التنزيه المطلق لله عن صفات المخلوقين، وقد جاء قولهم في التوحيد معارضاً للتصور اليهودي لله من جهة، ولآراء المجسمة والمشبهة من جهة أخرى، فالله تعالى في تصور المعتزلة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[3] تلك آية محكمة تؤول في ضوئها كل آية يدلّ ظاهرها على اتّصاف الله بأوصاف المخلوقين، **«ليس بجسم ولا شبح ولا صورة ولا لحم ولا دم»** إنكار على المجسمة الذين جعلوا الله جسماً وعلى فكرة العهد القديم إن الله خلق آدم على صورته، **«ولا شخص ولا جوهر ولا عرض»** إنكار على المسيحية إمكان تشخص الله أو أنه جوهر يتقوم بأقانيم، **«ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة»** إنكار على اليهودية أنه ذو وفرة سوداء أو بيضاء، **«ولا مجسة ولا بذي حرارة أو برودة ولا رطوبة ولا يبوسة»** إنكار على المشبهة اعتقادهم أن النبي ليلة المعراج قد صافحه وأحس برد أنامله على كتفه، **«ولا طول ولا عرض ولا عمق»** إنكار على المجسمة أيضاً تصورهم الإله سبعة أشبار بشبر نفسه، **«ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن»** تأويل لكل آية يفيد ظاهرها معنى نزول الله أو عروجه، **«ولا يتبعض فليس بذي أبعاض وأجزاء أو جوارح وأعضاء»** دحض لتصورات غلاة المجسمة الذين

---

(1) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية: ص39.

(2) عبد الستار الراوي، ثورة العقل: ص35؛ فلسفة العقل: ص16.

(3) سورة الشورى، الآية 11.

أجروا على الله تعالى كل الجوارح من صفات المخلوقين عدا الفرج واللحية، **«وليس بذي أبعاد أو جهات ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان»** إنكار على الصفاتية تصورهم الله مماساً أو محاذياً للعرش، **«ولا يجري عليه زمان ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالّة على حدوثهم ولا يوصف بأنه متناه ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدود ولا والد ولا مولود، تقدس عن ملامسة النساء أو اتخاذ الصاحبة والأبناء ولا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس ولا يُقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجري عليه الآفات ولا تحلّ به العاهات»** إنكار على اليهود تصورهم لله نادماً على طوفان نوح حتى مرض ورمدت عيناه فعادته الملائكة، فكل ما يخطر بالبال وتصور بالوهم غير مشبه به، لم يزل أولاً سابقاً متقدماً للمحدثات موجوداً قبل المخلوقات، ولم يزل عالماً قادراً حيّاً ولا يزال كذلك لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالأسماع شيء لا كالأشياء[1].

«عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه، ولا شريك له في ملكه، ولا وزير في سلطانه، ولا معين على إنشاء ما أنشأ، وما خلق بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه» إنكار على اليهودية تصورها أن الله قد استراح في اليوم السابع بعد أن خلق السموات والأرض في ستة أيام، ولا يجوز عليه تحصيل المنافع ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام، إنكارهم على المشبهة تصورهم رضى الله أو غضبه أو سخطه بما يفيد الانتقال من حال إلى حال ومن انفعال إلى انفعال[2].

---

(1) استندوا في قولهم الله شيء إلى الآية (19) من سورة الإنعام ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾.

(2) في العبارات المحصورة بالأقواس ينظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين: ج1، ص216 - =

ولقد بلغ المعتزلة، والقائلون بالعدل والتوحيد، بهذا التصور التنزيهي للذات الإلهية قدراً من التجريد والبُعد عن فكر المشبّهة الذين عجزت عقولهم عن أن تسمو بتصوّر الذات الإلهية عن أن تشابه أو تماثل المحدثات بأي وجه من الوجوه مستندين إلى ذلك النقاء الفكري الذي مثلته عقيدة التوحيد في دين الإسلام، كما جاءت في الآيات المحكمة من القرآن الكريم، وهم صاغوا تصورهم هذا المنزّه للذات الإلهية عن المماثلة والمشابهة في مواجهة عديد من الأديان والفرق والنحل التي تردّت في هاوية التشبيه[1].

وفلسفَ المعتزلة فكرة الوحدانية فلسفة تذكرنا بما قال به أفلوطين بين رجال مدرسة الإسكندرية[2]، فقد أتيحت للمعتزلة الذين استوعبوا الكثير من الخبرات الفلسفية وقرأوا الفكر اليوناني، وأفادوا من تجاربه المنهجية، وأعادوا إنتاجه بما ينسجم والفكر الإسلامي فعمقوا مباحث الصفات وبرهنوا على المقدمات التي توقف عندها واصل بن عطاء[3]، فقد وضع واصل بن عطاء مقدماته الأولى في هذه المشكلة فنفى صفات العلم والقدرة والإرادة والحياة، اعتقاداً منه أن إثبات هذه الصفات يؤدي إلى تعدد القدماء ومثل هذا التعدد لا يجوز إذ لا قديم إلا الله، ولكنه لم يحلّل هذا الرأي كما فلسفه أبو الهذيل العلاف فيما بعد، ولم يفرق بين الصفات، فمنها ما هو صفات ذات، ومنها ما هو صفات الفعل الإلهي، وإنما اكتفى بنفي هذه المعاني[4].

وقد تعرض المعتزلة لمشكلة الصفات وأسماء الله الحسنى، فوقفوا

= 217. أما التعليقات الواردة عليها ينظر: أحمد محمود صبحي، في علم الكلام: ج1، ص116 ـ 117.

(1) محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية: ص48.

(2) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية: ص38.

(3) عبد الستار الراوي، العقل والحرية: ص280.

(4) الشهرستاني، الملل والنحل: ج1، ص46.

منها موقفاً واضحاً، وفسّروها تفسيراً يصون معنى الوحدانية، وبحثوا في حقيقة الصفة، هل هي عين الذات أم هي أمر زائد على الذات، وفرّقوا بين الصفات بعضها وبعض، وقالوا بصفات ذات وصفات أفعال، ولاحظوا أن هناك صفات سلبية لفظاً ومعنى، مثل مخالفة الحوادث، وأخرى إيجابية لفظاً وسلبية معنى، كالقدم والبقاء، وثالثة إيجابية لفظاً ومعنى كالقدرة والإرادة، وهناك صفات سبع عنوا بها عناية خاصة وهي: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، ولا يعني لديهم إمكان إطلاق هذه الصفات على الإنسان مماثلة أو مشابهة بينه وبين الله سبحانه وتعالى، لأن هذه الصفات إنما تُطلق على الله لذاته، بينما تُطلق على الإنسان لمعنى خارج عن ذاته.

ومع هذا التنزيه المتعالي لله سبحانه وتعالى عن كل صفات المحدثين، فإن الأمر لا يخلو من صعوبات، بعضها يتعلق بصلة الذات بالصفات، والبعض يتعلق بصفات الله الخيرية التي قد يفيد ظاهرها التشبيه.

ولن نقف عند هذه الصفات صفة صفة، فمن بينها ما يتطلب بحثاً بذاته، ولكنها عولجت في الجملة علاجاً يحقّق معنى التوحيد، غير أن الغلو في المنطق قد يؤدي أحياناً إلى عكس المراد، فمع حرص المعتزلة على تنزيه الله وتوحيده انتهوا إلى آراء تتعارض مع ذلك[1]، ليس من حيث النتائج فحسب، بل لحساسية الموضوع، والبحث في الذات الإلهية أمر لا تتقبله عقلية عامة المسلمين، وقد أثار عليهم البحث في موضوع الصفات والذات مشاكل كثيرة وانتقادات لا حصر لها مما أدّى إلى خلاف بين المعتزلة أنفسهم.

على أن ذلك كله لا يحول دون تقدير سموّ فكرهم إذ قدّموا مفهوماً نقيّاً لتوحيد الله وتنزيهه تنزيهاً لم تبلغه فرقة من فرق المسلمين إلا من أخذ عنهم لا سيما الزيدية، ولم يبلغ هذا التصور ما بلغ من تعالٍ عن صفات

---

(1) للمزيد ينظر: إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية: ص40 وما بعدها.

المخلوقين بين فرق المسلمين جميعاً كما هو الحال لدى المعتزلة بل يمكن أن نطلق عليهم مذهب التنزيه الخالص.

وأصبحت فكرة الألوهية عند المعتزلة فكرة مجرّدة صرفة وعقلية مطلقة، سمت عن كل ما هو مادي وجسمي، فعقدوها وخرجوا بها عن الفكرة البسيطة السهلة التي تلائم عامة المسلمين، ففصّلوا فيها، ويرجع هذا التفصيل إلى البيئة التي عاشوا فيها، فقد كانت ملأى بالحوار والجدل الديني والفلسفي بين الطوائف والفرق المختلفة وكثيراً ما أشرف عليه بعض الأمراء والولاة فزاده حماساً وقوة، وكانت حلقات الجدل في البصرة تنتعش بتلك المناقشات والمناظرات وفيها أتوا بالجديد والغريب.

ومهما يكن من أمر فإن المعتزلة أثاروا ما أثاروا من نقد واعتراض، ورد عليهم بقدر ما كانوا يردون على غيرهم أو يزيد، وإن نزعتهم العقلية ومنهجهم الفكري فتح أمام المسلمين أبواباً لم تكن لتُفتح لو وقفوا عند المنقول وحده، وفسحوا المجال للدراسات العلمية والفلسفية، وإذا كانت هذه النزعة قد ضعفت طوال قرون عديدة بعد النكبة التي تعرض لها المعتزلة، ومرّت الأمة الإسلامية بعصور من التدهور والتراجع، فإن النهضة الإسلامية الحديثة تحتاج إلى منهج عقلي قادر على مواكبة التطور الحضاري ويعيد لهذه الأمة أمجادها.

2 ـ خلق القرآن:

تُعدّ موضوعة الكلام مقدمة البراهين على خلق القرآن، التي اتخذت منهجية المعتزلة فيها تقديراً عالياً عبر البحوث المستفيضة التي أسّست على الأدلة النقلية والعقلية معاً، ففي المستوى الأول اعتمد المعتزلة الآيات التي تشير ظواهرها إلى معنى الخلق والحدوث، فتمسكوا بها، واعتبروها أدلة تنفي المعاني المضادة للحدوث[1].

---

(1) عبد الستار الراوي، فلسفة العقل: ص24.

أما الآيات الموهمة ظواهرها بقدم القرآن، فلجأ المعتزلة إلى تأويلها[1]، وإن هذه القضية والمعروفة بالمحنة التي ذهبت في تاريخ الفكر الإسلامي والتي حلّت بأهل الحديث والظاهر في عهد المأمون عام 218 هـ واستمرت بدرجات متفاوتة في العنف حتى أنهاها المتوكل عام 224 هـ، والمعروفة لدى خصوم المعتزلة بمحنة خلق القرآن، هي الأخرى وثيقة الصلة بأصل التوحيد ذلك أن المعتزلة قد رأوا في القول بقدم القرآن شبهة وجود قديم مع الله، وهو ما ينافي التوحيد، ولذلك تكرر في الخطاب الذي كتبه ابن أبي دؤاد إلى نائبه في بغداد إسحاق بن إبراهيم الخزاعي يطلب فيه امتحان العلماء واستجوابهم في هذا الأمر، «........ **وترك شهادة من لم يقرّ بأنه مخلوق**» وتكرر في هذا الخطاب وصف القائلين بقدمه بأنهم «**المنقوصون من التوحيد**.......»[2].

فكلام الله محدث أم قديم؟ من أكثر الموضوعات التي أثارت خلافاً عنيفاً بين المعتزلة من جهة، والحنابلة من جهة أخرى زمن المأمون والمعتصم على الخصوص، وقد بلغ الخلاف إلى حدّ إراقة الدماء، وكانت المشكلة سبب محنة الإمام أحمد بن حنبل، فضلاً عن أنه ربما يرجع تسمية علم الكلام إلى هذه المشكلة، وكان لها أبعاد عقدية واجتماعية وسياسية[3].

ويرى المعتزلة أن الكلام ـ شأنه في ذلك شأن السمع والبصر ـ ليس صفة من صفات الذات فكلام الله ـ بما في ذلك القرآن ـ ليس أزلياً، كيف

---

(1) عبد الستار الراوي، العقل والحرية: ص293.

(2) جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة: ص49، 51؛ وهناك من يرى أن محنة خلق القرآن بدأها المأمون ولم يكن أحمد بن أبي دؤاد قاضياً للقضاة، بل إن قاضي المأمون كان يحيى بن أكثم السُني الحنبلي، وإن أكثر القضاة في عصره كانوا من أهل الأثر وإن ابن أبي دؤاد لم يتول هذا المنصب إلا في عهد المعتصم. ينظر: موسوعة جدل الأفكار، جدل مع فكر الاعتزال: ص5.

(3) للمزيد في أبعاد المشكلة السياسية ينظر: محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة الإسلامية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، الكتاب من مطبوعات مركز دراسات الوحدة العربية.

يكون كذلك وفي القرآن أمر ونهي ووعد ووعيد وكل ذلك يقتضي وجود المأمور أو المنهي أو الموعود، ولو كان الكلام صفة أزلية لأصبح القرآن قديماً ولشارك الله في الألوهية، ذلك أن القدم صفة ذات للألوهية، فكل قديم هو إله، إذ إننا نجد في القرآن صفات لا يتّصف بها القديم، فالقرآن يتجزأ ويتبعض، فيقال ثلثه وربعه ونصفه .... وهو حروف منظومة وأصوات مقطوعة، وهو محكم مفصل: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ﴾[1]، ومن ثم فهو مركب، وهو أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد كل ذلك يوجب كونه مخالفاً للقديم، كما نجد أن القديم مخالفٌ له من حيث كونه سبحانه عالماً حيّاً قادراً سميعاً بصيراً، وكل ما كان مخالفاً للقديم فهو محدث[2].

ولقد كان لقول المعتزلة بخلق القرآن، واجتهادهم في نفي قدمه، صلة وثيقة بصراعهم ضد فرق النصارى الذين استندوا إلى عقيدة **«قدم الكلمة» «المسيح»** في تأليه عيسى ابن مريم، إذ رأى المعتزلة في القول بقدم القرآن ما يشبه القول بقدم الكلمة، ومن ثم فإن قولهم بخلق القرآن قد جاء ردّاً على ركن من أركان المسيحية، وهوِ الاعتقاد بأن المسيح هو كلمة الله الأزلية[3].

وإذا كان في القرآن أمر ونهي ووعد ووعيد فإن من حكم الأمر أن يصادف مأموراً فلا يصحّ أن تصدر **«وأقيموا الصلاة»** ولم يكن في الأزل من يقيمون الصلاة، إذ من المحال أن يكون المعدوم مأموراً، ومن ثم محال أن يكون أمر الله أزلياً، إذ لا بدّ أن يختص الكلام بمحل، ويستحيل وجود كلام لا في محل، كما يستحيل وجود لون لا في جسم، ومن ثم محال أن يكون كلام الله قديماً[4].

---

(1) سورة هود، الآية 1.

(2) القاضي عبد الجبار، المغني: ج7، ص63.

(3) البير نصري نادر، فلسفة المعتزلة: ج1، ص110.

(4) القاضي عبد الجبار، المغني: ج7، ص87.

وفي القرآن خطاب إلى موسى مخالف للخطاب إلى محمد ﷺ ومناهج الكلامين للرسولين مختلفة، ثم إن أحوال الأمتين مختلفة، والقصة التي جرت لآدم تختلف عن القصة التي جرت ليوسف وتختلف عمّا جرى لنوح وإبراهيم، وإذا كانت هذه الأحوال مختلفة استحال أن يكون الكلام صفة أزلية لله، وإلا لحق ذاته التغير اللازم عن تغير المحدثات[1].

وقدّم المعتزلة الكثير من الأدلة العقلية لإثبات خلق القرآن وفصلوا فيها من جهة كيفية الكلام والبناء التركيبي للقرآن الكريم، وناقشوا فكرة اللوح السماوي المحفوظ والتنزيل[2].

إلى جانب هذه الأدلة العقلية قدم للمعتزلة أسانيد نقلية أهمها قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[3] ثم إن وصف الذكر ـ القرآن الكريم ـ بأنه محدث ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾[4] ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ﴾[5] وكل محدث مخلوق، والقرآن قد سبقته كتب منزلة ﴿وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ﴾[6] وما تقدمه غيره يلزم حدوثه ولا يكون قديماً وقد استدل المعتزلة بأدلة نقلية كثيرة من كتاب الله وسنّة نبيّه يصعب عرضها بالتفصيل إذ لا يتّسع المقام لذلك.

ومع أن موقف المعتزلة من مسألة كلام الله أو خلق القرآن فرع من تصورهم للتوحيد، ذلك أن أفكار الاعتقاد بخلق القرآن يعني إثبات قدمه وكل ما هو قديم فهو إله.

ونرى أن المشكلة من الناحية الكلامية أو العقدية ما كانت لتخلف كل تلك النتائج الخطيرة التي أثارتها في تاريخ الفكر الإسلامي على المستوى

---

(1) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام: ج1، ص127.

(2) للمزيد ينظر: عبد الستار الراوي، فلسفة العقل: ص25 ـ 27.

(3) سورة الحجر، الآية 9.

(4) سورة الأنبياء، الآية 2.

(5) سورة الشعراء، الآية 5.

(6) سورة هود، الآية 6.

العام أو في علم الكلام بشكل خاص، فهي لا تزيد أهمية عن مسألة التشبيه والتجسيم أو مسألة رؤية الله أو خلق الأفعال أو مسألة الوجوب على الله أو الصلاح والأصلح وغيرها من المسائل الكلامية إلا أن مشكلة خلق القرآن اتخذت طابعاً مثيراً حين اختلطت بالسياسة وتبنتها الدولة عقيدة أرادت تعميمها على العامة وبغضّ النظر عما إذا كانت المعتزلة وبعض رجالاتها من معتزلة بغداد وعلى رأسهم أحمد بن أبي دؤاد وثمامة بن أشرس هم الذين رفعوا المسألة على هذا النحو حين استعدوا الدولة على كل مخالف للقول بخلق القرآن كما يرى الدكتور أحمد محمود صبحي وغيره[1]، أو أن تكون الدولة ممثلة بالخليفة العباسي المأمون هو من استغل المشكلة ونقلها من مجرد جدل فكري إلى صراع سياسي بغية تصفية خصومه السياسيين كما يرى الدكتور محمد عابد الجابري[2].

وأيّاً كانت الأسباب والدوافع، فإننا نرى أن المصالح السياسية للدولة اختلطت بالمصالح الفكرية للمعتزلة، وأضحت هذه المشكلة محنة للحنابلة وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل، ولم تكن نتائجها لا في صالح الدولة ولا في صالح المعتزلة، فما أنْ دارت الدوائر في عهد المتوكل حتى كان التيار المعادي للمعتزلة عارماً في ردة فعل عنيفة استثارت عواطف العامة لما تعرض له ابن حنبل وأتباعه من تنكيل انتهت إلى القضاء على المعتزلة، وقد طالت ردة الفعل هذه حتى أولئك الذين لم تكن لهم علاقة بالمحنة من معتزلة البصرة وغيرهم في الولايات الأخرى والتي كانت بعيدة عن مركز القرار السياسي في بغداد، وأحرقت كتبهم وكاد يُقضى على كل أثر لهم لولا أن احتضنت فكرهم فرق إسلامية أخرى حافظت على تراثهم الفكري، وأما من جهة الدولة والحنابلة ومن تابعهم فإننا نرى تراجعاً على المستوى السياسي ووقع الحنابلة بنفس الخطأ الذي

(1) للمزيد ينظر: أحمد محمود صبحي، في علم الكلام: ج1، ص128 وما بعدها.

(2) للمزيد يُنظر: محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة الإسلامية، وقد أشرنا إلى الكتاب سابقاً.

مرّت به المعتزلة عندما استعدوا الدولة وعلى رأسها المتوكل لتصفية خصومهم ونرى التراجع الحضاري والثقافي في المجتمع الإسلامي عندما اختلطت السياسة بالفكر الديني، فتارة تكون الدولة مدفوعة وتارة تكون دافعة، حتى أن الدولة بدأت توصف بالمذهب الذي تتبناه من سنية أو شيعية أو خارجية وقد ترتبت على ذلك نتائج خطيرة إلى يومنا هذا وأصبح الجدل سياسياً أكثر من كونه فكرياً.

ومهما يكن من أمر، فقد كانت المحنة تمثّل توجهاً جديداً للدفاع عن مبدأ التوحيد بالمفهوم المعتزلي الخاص، فقد شهد القرن الثالث الهجري تحولاً واضحاً في فكر المعتزلة والذي انسحب من حلقات المناظرة والجدل في البصرة إلى ساحة بغداد وأروقتها السياسية ليفجر الصراع بين المعتزلة ومعارضيهم، خاصةً بعدما تبنت الدولة (المأمون، المعتصم، الواثق) الاعتزال مذهباً وسياسة وبعد أن كان المعتزلة البغداديون (ثمامة بن أشرس وجعفر بن حرب، والمردار وأحمد بن أبي دؤاد) قد هيأوا بمقالاتهم، ومواقفهم الأذهان لفكرة خلق القرآن وصولاً إلى الناس من خلالها بوصفها تمثّل الحدّ الفاصل بين الفكر العقلي والتفكير النقلي[1]، بل لقد ذهبوا أبعد من ذلك وقرروا: «**إن الممتنع عن القول بخلق القرآن كافر**»[2].

ومثل هذا التصعيد يمثّل مرحلة جديدة وغريبة ما ألفها الناس بذلك الاندفاع الحاد، لا سيما وقد شاء المأمون أن يذكر رجالاً كانت لهم مكانتهم في قلوب الناس فيضع مقابل كل واحد منهم مثلمة عليه وتجريحاً فيه، لأنهم لم يقرّوا بمذهب المعتزلة أو يذهبوا مذهبهم بالقول بخلق القرآن، وكان منطقياً أن تغذي المحنة الخلاف وتعمقه بين المعتزلة ومعارضيهم من ذوي الاتجاهات المحافظة حتى تحول إلى شبه مواجهة

---

(1) عبد الستار الراوي، ثورة العقل: ص235.

(2) القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف: ص331.

مباشرة بين الطرفين، واتخذ الصراع فيما بعد صورة أسطورية وصفها المؤرخون لا سيما مؤرخو الفرق وجلّهم من الأشاعرة (بالإرهاب والتعذيب) مما دفع هؤلاء إلى أن يبالغوا في تصوير المعتزلة ويطلقوا عليهم ألقاباً تنفّر الناس منهم وينسبوا اليهم تهماً تفتقد أبسط قواعد البحث التاريخي[1]، فاعتبروا المعتزلة مارقين سياسياً، وفوضويين اجتماعياً، وضالين دينياً[2]، وكل ذلك كان بسبب ردة الفعل التي أشرنا اليها آنفاً، ورداً على الألقاب التي خلعها المعتزلة والمأمون على خصومهم من مشبهة ومجسمة ومتصنعة أهل القبلة.

فرموهم ـ أي المعتزلة ـ بالزندقة والخروج على الإسلام، وكل ما ساقوه في هذا الصدد منقول عن تشنيعات الخارجين على المعتزلة وفي مقدمتهم ابن الراوندي، بل كثيراً ما نجد البغدادي يتابع ابن الراوندي في كتابه فضيحة المعتزلة[3].

ورغم إيماننا بحسن نوايا المعتزلة ووجاهة أهدافهم في نفي الصفات ومواجهة خصوم الإسلام، فإن ذلك لا يعني تأييداً وإقراراً لنتائج المحنة أو قبولها بما ترتّب عليها من نتائج، وان كنا نسلم بسلامة مبدئها في ترشيد النزعات النقلية والاتجاهات المحافظة في فهم القضية الدينية، وإيجاد قدر من النظر العقلي في فهم المسائل الدينية، إلا أننا نتساءل: ما الذي دفع المعتزلة إلى هذا الموقف المتشدد الذي وصم حركتهم الفكرية كلها ـ بسبب هذه المشكلة ـ وصمة تتنافى مع كونهم أصحاب منهج عقلي لا يعرف الجمود وهم القائلون بالحرية ومن دعاة التحرر الإنساني؟ وماذا في الاعتقاد بأن القرآن غير مخلوق من مشكلة تستحق استعداء الدولة؟ وهل يكفي التبرير الذي أورده الجاحظ «. . . . **فنحن لم نكفر إلا من أوسعناه حجة ولم**

---

(1) ينظر: عبد الستار الراوي، ثورة العقل: ص235؛ موسوعة جدل الأفكار، جدل مع فكر الاعتزال: ص5.

(2) ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل: ج1، ص29 ـ 30.

(3) ينظر: البغدادي، الفَرق بين الفِرق: ص121؛ الشهرستاني، الملل والنحل: ص121.

نمتحن إلا أهل التهمة»[1]. فيما كان حماس المعتزلة المذهبي في بعض الأحيان يفوق حماسهم الديني.

ومن ناحية أخرى لماذا أصرّ خصوم المعتزلة من الحنابلة على تحديهم وتحملوا في سبيل ذلك الحبس والجلد وكأن القول بخلق القرآن شرك يستشهد المرء دونه؟

فإذا كان موقف المعتزلة المتشدّد وإصرارهم على فرض الاعتقاد بخلق القرآن على المسلمين كي لا يضاهوا في قولهم بقدم القرآن قول المسيحيين في ادعائهم في عيسى ابن مريم أنه ليس بمخلوق إذا كان كلمة الله، أو يؤدي إلى القول بتعدد القدماء أو قد يتعارض القول بقدم القرآن مع برهان العقل ومعاييره في التفكير، ومهما ساقوا من حجج لتبرير موقفهم هذا، إلا أنه يبقى غيرَ مفهوم تماماً من علماء سائر فرق المسلمين فضلاً عن العامة، إذ لم يلتمس المعتزلة في سبيل دعوتهم الحكمة والموعظة الحسنة، وإنما اعتمدوا على أسطورة الدولة أو قد تكون اعتمدت عليهم.

ولكن ماذا عن الموقف المعارض؟ ولماذا تشدّد الحنابلة في التصدي للمعتزلة؟

فهل كانت الدوافع عقدية فحسب؟

يتلخص موقف الحنابلة في نقطتين[2]:

- معارضة حق الدولة أن تفرض مذهباً عقائدياً على الناس: فحين أحضر شيخ من الحنابلة إلى أحمد بن أبي دؤاد، خاطب الأخير بقوله: إن هذا الرأي ـ أي الاعتقاد بخلق القرآن ـ لم يدع رسول الله إليه، ولا علّمه للصحابة، ولم يفرضه أحد من الخلفاء الراشدين، وكيف يستحدث معتقد لم يلزم الرسول به المسلمين وإذا كان

---

(1) ابن حسان، الفصول المختارة: ج2، ص131.

(2) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام: ج1، ص131.

الرسول قد آمن بذلك ولم يلزم به الناس فأي حجة له في إرغام الناس على ذلك[1].

ولكن هل كانت هذه المسألة الأولى في تاريخ المسلمين التي تُفرض من قبل الدولة؟ ألم تُفرض عقيدة الجبر والإرجاء من قبل؟ وهل قال رسول الله ﷺ أو الخلفاء الراشدين أو صحابته بهذه العقائد؟ ألم يبتدع بنو أمية الكثير في أمور الدين وورثوا الحكم وغيره وجالدوا المسلمين بالسيف؟

❖ معارضة فرض الآراء الكلامية الدقيقة على العامة، كان الحنابلة يصرّون في أول الأمر أنهم ليسوا من علماء الكلام، وإنما من الفقهاء والمحدثين الذين لا يتجاوزون رأياً لم يرد صراحةً في كتاب الله، فيقولون القرآن كلام الله ويصفونه بأنه مجعول أو محدث لورود هذين اللفظين في كتاب الله، ولا يصفونه بأنه مخلوق لأنه لم ترد آية بذلك، وقد أصرّ أحمد بن حنبل أن لا يتجاوز إلى وصف لم يرد في كتاب الله، بل أراد أن يغيّر مجرى الاهتمام إلى الفقه بدلاً من علم الكلام الذي اهتمت به المعتزلة وعدّته من أهم موضوعات الدين، فحين واجه عبد الرحمن بن إسحاق بادره ابن حنبل بسؤاله في مسألة فقهية ـ المسح على الخفين ـ حتى صاح ابن أبي دؤاد في تعجب: انظروا رجلاً هو ذا يقدم لضرب عنقه يناظر في الفقه[2].

فهل فعلاً كانت المسألة هي علم الكلام والمشتغلين فيه؟ نعم إن الإمام أحمد بن حنبل اعتبر علماء الكلام زنادقة أو فيما قاله أبو يوسف عن أبي حنيفة: من طلب الدين بالكلام تزندق، إلى الحدّ الذي ذهبوا فيه من معارضي المعتزلة وخصومهم إلى القول: **«إن العبد إن لقي ربه بكل ذنب سوى الشرك خير من أن يلقاه بالكلام»**[3].

---

(1) ولتر، باتون، أحمد بن حنبل والمحنة: ص168، 171.

(2) المصدر نفسه: ص138.

(3) الغزالي، إحياء علوم الدين: ج1، ص84.

ولكن ألا نجد أن كل الذين عارضوا علم الكلام اشتغلوا فيه بعد ذلك، بل إن معظم ردودهم على المعتزلة وغيرهم كانت عقلية وألّفوا وكتبوا كتباً في علم الكلام، ألم يكن شيخ الإسلام ابن تيمية من الحنابلة؟

من هنا نرى أن مشكلة خلق القرآن وما ترتّب عليها في المحنة تجاوزت إطارها الديني الذي انطلقت منه وتحوّلت إلى صراع مصالح اجتماعية وسياسية رغم إطارها الديني المعلن.

وهكذا نجد أن المتوكل عندما تسلّم السلطة أصدر أوامره بترك النظر والمجادلة لما كان عليه الناس أيام المأمون والمعتصم والواثق و**«أمر الناس بالتسليم والتقليد، وأمر الشيوخ المحدثين بإظهار السُّنة»**[1].

وقد كان صدى إعلان المتوكل في نفوس العامة مدهشاً وغريباً، فقد بالغ العامة والخاصة في الثناء عليه حتى قال قائلهم: الخلفاء ثلاثة: أبو بكر الصديق ﷺ في قتل أهل الردة وعمر بن عبد العزيز في ردّ المظالم، والمتوكل في إحياء السُّنة وإماتة التجهم[2][3].

من هنا بدأت ردة الفعل العنيفة ضد المعتزلة التي تجاوزت المحنة وآثارها ودخلت في مرحلة الاجتثاث لفكر المعتزلة وتراثهم في علم الكلام والعقيدة، ولوحق المعتزلة فقُتل منهم مَن قُتل واعتقل من اعتقل وأُحرقت كتبهم وصار إظهار الكلام شبهة قد تؤدي بصاحبها إلى الموت[4].

إننا نرى بالقدر الذي لا يجوز فيه تبرير ما قام به المعتزلة مع ما رافقته النوايا الحسنة، لا يجوز أيضاً تبرير ما قام به خصومهم والذي مازالت نتائجه إلى يومنا هذا، حتى وإن رافقته النوايا الحسنة.

فبعد أن حوصر المعتزلة من كل جانب وأُلحقت بهم الهزائم والنكبات

---

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ: ج7، ص47؛ السيوطي، تاريخ الخلفاء: ص346.

(2) الجهمية: لقب من الألقاب التي كانت تُطلق على المعتزلة من قبل خصومهم.

(3) السيوطي، تاريخ الخلفاء: ص346؛ السبكي، طبقات الشافعية: ج1، ص215.

(4) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ص331.

وانبرى لنقدهم من كان واقعاً تحت تأثير السياسة أو مأخوذاً بتأثير العامة ومع اعترافنا بالخطأ الذي أنتجته المحنة وما ترتّب عليه، ومسؤولية المعتزلة عنه، فإن نهايتهم كانت مأساوية وأضاعت على المسلمين إمكانية انطلاق ثورة عقلية كبرى كانت تسعى إلى بناء الفكر الإسلامي على أُسس عقلية تستمد مشروعيتها من كتاب الله وسُنّة نبيّه في الدفاع عن الإسلام ومواجهة خصومه وإيقاف هذا الغزو الفكري.

فإن العقيدة يمكن أن ترفض، ولكن النظر لا يمكن أن يرفض، وإنما يمكن أن ينقض وبطبيعة الحال لا ينقضه إلا نظر مقابل، لقد كان خطأً فادحاً في عقيدتنا الإسلامية أن نعدّ الغزالي نقض الفلسفة بالعقيدة، فإن الفلسفة لا يمكن أن تُنقض إلا بفلسفة أخرى، كما حاول ابن تيمية فيما بعد أن ينقض المنطق الشكلي بأدوات أرسطو ذاتها[1].

ثانياً: العدل الإلهي:

العدل الإلهي من أصول المعتزلة الخمسة، ولعلّ عندهم أهم أصولهم من حيث تسمية أنفسهم الفرقة العدلية ومن حيث إنهم يقدمونه أحياناً على التوحيد ـ أول أصولهم ـ فيتسمون بأهل العدل والتوحيد، والعدل هي صفة لله ـ أو هي على الأصح صفة الفعل الإلهي ـ ولكن اختيار المعتزلة لهذه الصفة من دون سائر الصفات الإلهية يحتاج إلى نظر، بل إن تقديمهم هذا الأصل واهتمامهم به واعتزازهم بأن يلقّبوا به يحتاج إلى نظر كذلك، فليس في الفرق الإسلامية جميعاً من أولى العدل هذا الاهتمام وعني به تلك العناية[2].

فإذا كانت الوحدانية أهم وصف للذات الإلهية، فإن العدل أهم صفة للفعل الإلهي، فالتوحيد يتعلق بالبحث في الحقيقة الإلهية من حيث هي ذات مطلقة، بينما يتعلق العدل بالفعل الإلهي من حيث صلته بالإنسان،

(1) عبد الستار الراوي، ثورة العقل: ص10.

(2) أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: ص45.

وبينما يتصل التوحيد بمبحث الوجود يندرج أصل العدل تحت ميتافيزيقيا الأخلاق، أو الأسس أو الأصول العقدية التي تقوم عليها الأخلاق.

فأرادت المعتزلة بمبدأ العدل تنزيه الله عن الظلم، وأنه تعالى عدل أي أن أفعاله كلها تُوصف بالحسن، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخلّ بما هو واجب عليه[1] ومثلما نزّه المعتزلة الله سبحانه وتعالى في أصل التوحيد عن صفات المخلوقين، كذلك نزّهوه في أصل العدل عن الظلم، فهو منفرد في خيريته فلا يصدر عنه الشر، وأرادو في أصل العدل استبعاد كل التصورات التي تتنافى مع عدله وتمسكوا في ثبات وإصرار بفكرة الله المعني بالعالم.

ولأن العدل رأس الفضائل التي تحكم، المتعدية إلى الغير لا سيما في علاقة الله سبحانه وتعالى بالإنسان، أشار المعتزلة إلى أن جميع ما يفعله سبحانه عدل، لأن جميع ذلك يفعله بغيره، ولا يشذّ عن ذلك من أفعاله سبحانه إلا ما يبتدئه من خلق المكلف وإحيائه[2].

من هنا تتوثق فلسفة الإنسان عند المعتزلة عبر أصل العدل على نحو تبادلي فاعل، تتواصل حركته الجدلية بين الفكر والواقع، وفي هذا الإطار كان الصراع الفكري والعملي بين أنصار العدل وبين الجبرية وحتمياتها اللاهوتية وفي التصدي المباشر لانحراف السلطة السياسية في حالة تخطيها إجماع الأمة، أو في تفريطه بمصالحها على أي وجه من الوجوه[3].

فالإنسان من حيث صلته بالله سبحانه وتعالى مكلف بتكاليف شرعية وأخلاقية، ومن ثم وجب أن يكون الفعل الإلهي ـ من حيث صلته بالإنسان المكلف ـ عدلاً لا يشذّ في ذلك إلا الخلق الذي يتعلق بمبحث الوجود لا الأخلاق.

---

(1) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص132.

(2) القاضي عبد الجبار، المغني: ج6، ص49.

(3) عبد الستار الراوي، فلسفة العقل: ص65؛ محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية: ص46.

وأن المعنى الأخلاقي يتضح عند المعتزلة من خلال تعريفهم للعدل: **«ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة»**[1].

فالعقل يقتضي في نظرهم أن تكون جميع الأفعال الصادرة من الله والمتعلقة بالإنسان المكلف بمقتضى الحكمة وعلى وجه المصلحة، وهذا الفهم للعدل يظهر نزعتهم الأخلاقية إذا ما قورن بمفهوم العدل لدى الأشاعرة: **«إن الله تعالى متصرف في مُلكه ومِلكه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فالعدل وضع الشيء موضعه وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم»**[2].

فقد فسّر المعتزلة جميع أفعال الله من حيث صلتها بالإنسان في ضوء العدل والحكمة، بل لا شك أن المعتزلة لم يختاروا صفة العدل ويجعلوها أصلاً من أصولهم إلا لأن فلسفتهم ذات أبعاد أخلاقية قائمة على أساس عقلي، لا بل إن باقي أصولهم العقدية بعد التوحيد والعدل تلزم عن العدل وترتبط به، فيقول القاضي عبد الجبار: **«وقد جعلنا التوحيد باباً والعدل باباً وما عداهما داخلاً في باب العدل»**[3]. وأن الفضل يعزى للمعتزلة في تعميق مفهوم العدل الإلهي عند المسلمين استجابة لدواعي العقل والمنطق[4].

وهكذا كانت الفلسفة الأخلاقية عند المعتزلة بناءً متماسكاً في العدل الإلهي ومشروعاً للحياة والتقدم تندرج في تدبيرات عقلية واقعية في

---

(1) الشهرستاني، الملل والنحل: ج1، ص52.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل: ج1، ص52، ذلك تعريف يبتعد عن الموقف الأخلاقي بقدر ما يقترب من تصورهم للقدرة والمشيئة الإلهية، والقدرة صفة لله وليست متعلقة على الخصوص بإنسان مكلف، ومن ثم فليس العدل عند الأشاعرة أهم صفات الفعل الإلهي من حيث هو لازم عن القدرة وتابع للمشيئة.

(3) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص23.

(4) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي: ج1، ص166.

تحديد المسؤولية الأخلاقية للإنسان من موقفه وفعله، وأسهمت بقدر كبير في تقليص التصورات اللاهوتية التي تمسكت بحكم مصالحها الاجتماعية والسياسية بعقيدة القضاء والقدر في تفسير الخطيئة وتبريرها بالجبر الإلهي، ونفت حرية الإنسان ومسؤوليته الأخلاقية، في حين أكّد المعتزلة وانسجاماً مع منهجهم العقلي وانطلاقاً من مفهوم العدل الإلهي إن الله تعالى لم يخلق أفعال العباد، بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه، من خلال القدرة التي جعلها الله فيهم، وأنه لم يأمر إلا بما أراد ولم ينه إلا عما كره، وأنه ولي كل حسنة أمر بها بريء عن كل السيئات التي نهى عنها[1].

وقد بُحِثَت الكثير من القضايا تحت أصل العدل وتفرّعت منه، وسنتناول بإجمال أهم تلك القضايا التي لها علاقة بهذا المبحث، بينما سنتناول القضايا الأخرى عند البحث في الأبعاد العملية لنظرية الأحكام.

1 ـ الصلاح والأصلح:

الصلاح ضد الفساد، وكل ما خلا من الفساد فهو صلاح، وهو الفعل المتوجه إلى الخير من قيام العالم، وبقاء النوع في العاجلة والسعادة السرمدية في الآخرة.

أما الأصلح فيظهر في حالة ما إذا كان هنالك صلاحان وخيران، وكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق، فإنه يكون الأصلح[2].

ولما كان كل شيء في العالم متجهاً نحو الصلاح العام، وكان الصلاح العام هو غاية الخلق، يمكن القول إنه صورة من الخير المطلق.

فما دام الله عادلاً فهو لن يفعل إلا ما هو أصلح لعباده، ولأنه خلق

(1) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص132.
(2) الشهرستاني، نهاية الإقدام: ص405.

العالم لغرض وغاية وحكمة، ولأن العمل دون غاية تبرّره أو حكمة يسعى إليها يصبح عبثاً[1].

هذا هو ملخص نظرية الصلاح والأصلح التي ذهبت إليها المعتزلة جميعاً على تفاوت بينهم في التفاصيل والجزئيات[2].

وقد شاءت أن تكون هذه النظرية مصدراً من مصادر الخلاف بين معتزلة البصرة وبغداد، حيث كان البصريون يرون أن المراد بالأصلح هو «**الأنفع**» بينما يرى البغداديون أن الأصلح يعني **الأوفق** حكمة وتدبيراً.

فالبغداديون أوجبوا فعل الأصلح في الدين والدنيا[3]، وأوجبه البصريون في الدين فقط، لذلك عدَّ البصريون الفهم البغدادي للأصلح باطلاً، لأن الصلاح والأصلح في التفسير البصري لا وجوب فيه إن لم يكن متعلقاً بالدين[4].

إلّا أنهم اتفقوا على وجوب الأصلح فيما يلي: الثواب على مشاق التكليف، والعوض عن الآلام غير المستحقة.

وقد كان النظّام أول القائلين بهذه النظرية، وقد عبّر عنها بقوله «**إن الله لا يقدر على أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم، ولا يقدر أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة لأن نعيمهم صلاح لهم، ونقصان ما فيه صلاح ظلم**»[5].

---

(1) القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف: ص120، 171، 234.

(2) عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: ص400 ـ 401.

(3) وقد رفض أهل السُّنة نظرية الصلاح والأصلح البغدادية، لأن الله يقدر على أمثال الذي هو أصلح مما فعله لعباده إلى ما لا غاية له ولا نهاية إلا أنه لم يدّخر شيئاً عن عباده لأنه أعلم بحاجتهم إليه لأن أصلح الأشياء هو الغاية ولا شيء يتوهم وراء الغاية فيقدر عليه أو يعجز عنه لأن ما فعله بالعباد هو غاية الصلاح. ينظر: الملطي، التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع: ص42 ـ 43؛ عبد الستار الراوي، ثورة العقل: ص275.

(4) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص134.

(5) الخياط، الانتصار: ص17، 23؛ الشهرستاني، الملل والنحل: ج1، ص61.

وقد تابع معظم المعتزلة النظّام في قوله، إلّا أنهم اختلفوا إلى فريقين كبيرين كما بيّنا في خلافات في التفصيل[1].

ولكن من أين استقى النظّام قوله هذا؟ وهل كانت نتيجة منطقية لمنهجه العقلي وقوله في نفي الصفات؟

ذهب عدد من القدماء والمحدثين[2] إلى أنّ النظّام تأثر في نظريته هذه بمصادر غير إسلامية، وسنجملها على النحو الآتي[3]:

- ❖ إنّ المعتزلة والنظام خصوصاً تأثروا بأرسطو في رأيه القائل إن الله يسير وفق نظام لا يخرج عليه، وإنه ليس مطلق التصرف في فعله، وإن نظرية الصلاح والأصلح التي قال بها المعتزلة تؤدي إلى تقييد قدرة الله سبحانه وتعالى.
- ❖ وذهب الشهرستاني إلى القول: إن النظّام أخذ هذه الفكرة عن قدماء الفلاسفة الذين يرون أن الجواد لا يجوز أن يدّخر شيئاً لا يفعله.
- ❖ وارتأى هوروفتز أن يكون النظّام قد تأثر بفلسفة الرواقيين القائلين بأن الخير والشر يتبعهما حتماً عقاب أو جزاء حسب قوانين لا يمكن تغييرها.
- ❖ فيما ذهب البغدادي إلى: أن أصل نظرية الصلاح والأصلح مستقى من

---

(1) وتجدر الإشارة هنا أن بشر بن المعتمر وهو رئيس معتزلة بغداد رفض القول بالأصلح وتحامل على القائلين به، وقال بنظرية اللطف التي عارضها المعتزلة، ويروي الخياط أن المعتزلة ناظروا بشراً في اللطف حتى رجع عنه، ويروي البعض أنّ ضرار بن عمرو وحفص الفرد وجعفر بن حرب وهم من المعتزلة شذّوا عن القول بالصلاح والأصلح وذهبوا أن عند الله ألطافاً كثيرة لا نهاية لها يؤمن الكفار لو فعلها بهم، ولكن ليس على الله أن يفعلها لأنّ الواجب عليه هو إزاحة العلّة والتمكين ولا شيء غيرهما، وقد حكى القاضي عودة بشر وجعفر عن رأيهما.
ينظر: الخياط، الانتصار: ص64 ـ 65؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين: ج1، ص574..

(2) الشهرستاني، الملل والنحل: ج1، ص61؛ البغدادي، الفَرق بين الفِرق: ص115؛ زهدي جارالله، المعتزلة: ص102 ـ 103؛ البير نصري، فلسفة المعتزلة: ج2، ص74 ـ 77؛ محمد رشيد رضا، المعتزلة: ص7 ـ 8.

(3) عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: ص401.

المانوية[1]. القائلين بأن إله الخير لا يمكنه أن يفعل إلا الخير لأن الشر لا يصدر إلا من إله الشر.

❖ وقد أشار البعض إلى أن فكرة الأصلح موجودة في اللاهوت المسيحي، وأنه لا يستبعد أن يكون النظّام قد تأثر بها من دراسات يحيى الدمشقي أو غيره من المسيحيين[2]. وأن يحيى الدمشقي وأقواله تُعدّ مورداً من موارد الفكر الاعتزالي، إذ إنه كان يقول بالأصلح ونفي الصفات الأزلية وحرية الإرادة.

ومع أننا لانستبعد أن يكون النظّام وغيره من المعتزلة قد اطلعوا على كل من الاتجاهين الفلسفي والمسيحي، إلا أننا نلاحظ أن خصوم المعتزلة يبذلون الجهود المضنية لإثبات علاقة المعتزلة بغيرها من الأديان والأفكار، ضاربين عرض الحائط الأساس الذي قامت عليه أفكارهم أو الزمن الذي نشأت به المعتزلة والمكان الذي ظهرت فيه، فالمعتزلة بدأت مع الإسلام ووجودهم سابق لعهد الترجمة، فالمعتزلة تقول بالتوحيد والعدل على فهم واضح، فهل لم يأت الإسلام بالتوحيد والعدل وجاء بالتشبيه والجبر؟ وهل أن اطلاع المعتزلة على فلسفات وثقافات أخرى، يعني أن نقوم بنسبة أفكارهم إليها بأكملها؟ فلئن مال بعض المعتزلة إلى القول بنظام للعالم تجري عليه أعمال الله والعباد، من دون أن يقولوا بحتمية هذا النظام، وجعلوا لله حرية نقضه أو تقييده إذا أراد، فليس هذا قول أرسطو في القوانين التي تحكم الكون.

---

(1) المانوية: أصحاب ماني بن فاتك، ظهر بأرزيجان في القرن الثالث الميلادي، زمن شابور بن أردشير وانتقل إلى بابل درس زرادشت وقرأ العهد القديم والأناجيل الأربعة فجاءت ديانته أمشاجاً من الزاردشتية والمسيحية، وزعموا أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين أحدهما نور والآخر ظلمة، وقتله بهرام عام 762 م، أحمد محمود صبحي، في علم الكلام: ج1، ص54.

(2) زهدي جارالله، المعتزلة: ص102 ـ 103؛ موسوعة جدل الأفكار، جدل مع فكر المعتزلة: ص11.

ولئن كان قدماء الفلاسفة على ما يرى الشهرستاني يقولون إن الجواد لا يجوز أن يدّخر شيئاً، فإن المعتزلة لم يكونوا بحاجة إلى مثل هذه الفكرة عن مصدر غير إسلامي لأن في اعتقاد كل مسلم أن الله منزه عن الظلم والقبح، ونسبة كل خير إليه ما يكفي لأن يكون أساساً لقول المعتزلة في الصلاح والأصلح.

أما عن تأثر المعتزلة بالرواقية في فكرة الخضوع التام لإله يدير العالم حسب نظام متقن، فهذا القول يمكن ردّه بمثل الردّ على من يقول بتأثرهم بأرسطو.

أما عن دعوى تأثرهم بالثنوية من مانوية وغيرها، فهذا الأمر لا يمكن قبوله فقد أبلى رجال المعتزلة عموماً والنظام بشكل أخص بلاءً حسناً في الردّ على الثنوية ورد غائلتها عن المسلمين.

أما عن دعوى تأثرهم في اللاهوت المسيحي ويحيى الدمشقي، ورغم أن هذه الدعوى تقدم من دون ذكر المصدر، فهي من المغالطات الكثيرة، فكيف يقول الدمشقي بالأصلح ويقول بنفي الصفات وحرية الإرادة، وهو كأي مسيحي يقول بقدم الكلمة قاصدين بذلك المسيح.

وأخيراً كيف استطاع خصوم المعتزلة أن يعقدوا مقارنات بين فكر المعتزلة مع أقوال الفلاسفة ومقالات أصحاب الديانات الأخرى، من دون أن يقرأوها أو يطلعوا عليها وإذا كانوا قد أطلعوا عليها وقرأوها، لِمَ يتهم المعتزلة بالتأثر في حين لا يُتّهم غيرهم أم أن غيرهم يقرأ ولا يتأثر.

2 ـ اللطف الإلهي:

المقصود باللطف كل ما يوصل الإنسان إلى الطاعة ويبعده عن المعصية، ولما كان الله عادلاً في حكمه، رؤوفاً بخلقه ناظراً لعباده، لا يرضى لعباده الكفر ولا يريد ظلماً للعالمين، فهو لم يدخر عنهم شيئاً مما يعلم أنه إذا فعله بهم أتوا الطاعة والصلاح[1].

(1) الشهرستاني، الملل والنحل: ج1، ص107.

ويقصد المعتزلة باللطف وجه التيسير إلى الخير، وهو الفعل الذي يعلم أن العبد يطيع عنده، وأن اللطف الإلهي لازم عن العناية الإلهية من ناحية وفي ما خلق في الإنسان المكلف من شهوة حتى لا تكون الدواعي إلى الشرّ لديه أرجح من دواعي الخير، الأمر الذي يتعارض مع المسؤولية والجزاء. ومن ناحية أخرى تأتي نظرية اللطف الإلهي مكملة لآرائهم في تفسير الشر الميتافيزيقي أو الطبيعي أو المصائب والآلام اللذين يتمان بإرادة الله فتنة للإنسان، فيأتي الشر الخلقي المتعلق بإرادة الإنسان ولكن العناية الإلهية تأبى إلا الهداية له واللطف.

وأن مفهوم هذا اللطف عند المعتزلة يعني **«بأنه كل ما يوصل الإنسان إلى الطاعة ويبعده من المعصية، لأن الله تعالى لا يريد إلا السعادة والنفع لعباده، فبعثه الأنبياء للناس إنما هو رشاد لهم هدى نحو طريق الحق مجنباً إياهم الشر الذي يؤدي إلى فرقتهم وشتاتهم»**[1].

فاللطف يحمل على أنه: عون وإنقاذ، بغيرهما يُظلم الإنسان[2].

هذه الملاحظات الأساسية التي قدّمت بها المعتزلة نظرية اللطف الإلهي، عن طريق تحديد مفهومها الديني والدنيوي والإنساني باعتبارات عالية لمعنى الدلالة على العدالة الإلهية، ولمعنى الحرية الإنسانية، والتي تُعدّ في مقدمة مباحث أهل العدل والتوحيد والتي أثارت جدلاً بينهم من ناحية الإلزام الأخلاقي لفكرة الوجوب والتي انطوت على تفسيرات تبعاً لمدى رؤيتهم لهذه الفكرة وفهم دلالاتها[3].

فقد ذهب معتزلة البصرة إلى **«أنه لا سبيل إلى هداية الناس إلا باللطف الإلهي»** فتمسكوا بفكرة الوجوب وتعلّقوا بها، فيما كان مفكر معتزلة بغداد ومؤسس اتجاهها الكلامي بشر بن المعتمر ينفي هذه الفكرة التي تلزم

---

(1) القاضي عبد الجبار، المغني: ج13، ص514.

(2) المصدر نفسه: ج13، ص7.

(3) عبد الستار الراوي، فلسفة العقل: ص70.

الله الهداية، ففي رأيه أن الفعل الإلهي فعل حر اختياري عليه فإن اللطف ومنحه متوقف عليه يمنحه لمن يشاء ويمنعه عمن يشاء، وأنه لا وجوب في منح هذا اللطف أصلاً[1].

وقد اعتمد بشر بن المعتمر على رفض مبدأ الوجوب الذي قرره معتزلة البصرة على دلالة أن الفعل الإلهي الاختياري قادر على لطيفة لو فعلها بمن علم أنه لا يؤمن لآمن[2]، ولو كان اللطف واجباً عليه تعالى لما بقي في العالم كافر وذلك يقضي بانتفاء الثواب والعقاب.

وبفعل المراجعات النقدية التي أجراها معتزلة البصرة على جملة الفكر لمعتزلة بغداد، فقد أُعيدت هذه المسألة إلى دائرة الجدل والنقاش، فسجل القاضي عبد الجبار موقفاً جديداً فإنه بالقدر الذي اختلف فيه مع بشر بن المعتمر، رفض موقف رفاقه من معتزلة البصرة الذين أوجبوا الألطاف على الله بصورة مطلقة[3]، فقدّم نظرية اللطف في إطار نظري وبمنهجية واضحة الأبعاد والتفاصيل، فقد عرف القاضي اللطف بأنه كل ما يختار المرء عنده الواجب ويتجنب القبيح أو ما يكون عنده أقرب إلى اختيار الواجب أو ترك القبيح مع تمكّنه من الفعل في الحالين **«أي حالة وجود الفعل وعدمه»**[4].

والفرق بين القاضي ومشايخ المعتزلة أنهم أطلقوا القول باللطف الإلهي بينما قيّده القاضي، فاللطف عنده قد يسمى توفيقاً أو عصمة، فإذا وافق اللطف فعل الطاعة يقال له التوفيق، وإذا وافق اجتناب القبيح يسمى عصمة[5]. فقوام اللطف عنده يقتضي: إما أن يكون متقدماً أو مقارناً له أو متأخراً عنه.

فإذا كان متقدماً فلا شك أنه لا يجب، الأمر الذي يؤدي إلى انتفاء

---

(1) الخياط، الانتصار: ص64 ـ 65.

(2) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام: ج1، ص271.

(3) عبد الستار الراوي، العقل والحرية: ص410 ـ 411.

(4) القاضي عبد الجبار، المغني: ج13، ص93.

(5) المصدر نفسه، الموضع نفسه.

مبدأ الضرورة والإلزام، إذ إن إسقاط الإلزام والوجوب في الاحتمال الأول، وكذلك كان ينبغي إزاحة علة المكلف، إذن لم يكن ثمة تكليف يوجب هذا اللطف، فينتفي مبدأ الوجوب في الاحتمال الثاني أيضاً في حال المقارن، لأن أساس التكليف هو تفضل من الله ابتداءً وليس من فرق بين أن يكون اللطف في الواجبات وبين كونه لطفاً في النوافل أيضاً.

«فكان يتعين عليه اللطف سواء كان لطفاً في فريضة أو نافلة، ويدعم هذا الوجوب ويثبت صحته هو أن الله تعالى إذا كلّف المكلف وكان هدفه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب، وعلم أن في قدرته الفاعلة اختيار الواجب واجتناب القبيح، فلابدّ من أن يفعل ذلك الفعل، وإلا عاد بالنقض إلى غرضه وصار الحال فيه كالحال في أحدنا، إذا أراد من بعض أصدقائه أن يجيب إلى طعام قد اتخذه، وعلم من حاله أن لا يجيبه إلى طعامه، إلا إذا بعث إليه ببعض أعزّته من ولد أو غيره، فإنه يجب عليه أن يبعث، حتى إذا لم يفعل عاد بالنقيض على غرضه كذلك ههنا»[1].

ويرى أنه يمكن إطلاق لفظ الصلاح على اللطف إذا قيد، لأن اللطف لا يتضمن إلا النفع في الأمور الدينية، فهو من حيث إن الإنسان يختار عنده ما يستحق من الثواب يقال فيه إنه صلاح ويوصف بأنه مصلحة، إلا أنه لا يستعمل فيما يعود على المكلف من النفع في الدنيا، كما أنه لا يطلق على ما يصيب غير المكلفين من منافع، فكأن اللطف يختص بالمكلف من حيث يؤدي فعله إلى منفعة له في الدين[2].

ومثل هذا يمكن أن يقال في إطلاق لفظ الأصلح، إذ يمكن إطلاقه على اللطف حين يعني أنه أصلح الأشياء للمكلف من باب الدين، وقد يقال للطف أصلح إذا كان أحد اللطفين أصلح من لطف آخر شريطة أن يختلفا من حيث النوع كأن يكون أحدهما لطفاً في الواجبات والآخر لطفاً في

---

(1) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص521 ـ 525.

(2) القاضي عبد الجبار، المغني: ج20، ص230.

الفعل نفسه، ولا يمكن أن يطلق في لطفين معينين من نوع واحد ولطاعة واحدة، لأنه لا مزية لأحدهما على الآخر ولا شيء أصلح لم يفعله الله.

ومن الجدير بالذكر أن لا مجال لنظرية اللطف مع الاعتقاد بالجبر ومن ثم ينكر القاضي عبد الجبار على المجبرة والأشاعرة أن ينتقدوا اللطف فضلاً عن أن يخوضوا فيه طالما لا يسلمون بحرية الإنسان، إنه إذا كان لإنسان ملجأ إلى الفعل فإن أفعاله تكون كحركات عروقه ونبضات قلبه؛ ومن ثم فلا مبرر للكلام في اللطف[1]. من حيث يشترط أن يكون فعل الطاعة بموجب اللطف على وجه يقع عنده الاختيار[2]، ومن مظاهر اللطف الإلهي عند المعتزلة:

- إكمال العقل: فإكمال العقل أول مقتضيات التكليف وأعظمها أهمية للإنسان المكلف لأنه يجب فيمن لزمه شيء أن يعرف ما لزمه وأن يفصل بينه وبين غيره، بل إن يعرف وجه ما اختص به من صفات وذلك ليصحّ منه أن يفعله، أما إذا لم يعلم ذلك أو لم يتمكن من معرفته فإيجاب التكليف عليه بمنزلة إيجاب ما لا يقدر عليه[3]، ويعدّ المعتزلة العقل أوجب الألطاف وليس لطفاً فحسب.

- الشرعيات: على أن لله إرادة منه لهداية الإنسان وخيره لم يكمله بالعقل فحسب، وإن كان بمقتضى العقل يميّز المكلف بين خير الأفعال وقبحها، وإنما ألزمه بالشرائع من حيث هي ألطاف في العقليات[4]، إذ عندها يكون المكلف أقرب إلى اختيار الطاعة وأداء صالح الأعمال.

- بعثة الأنبياء عند المعتزلة من مظاهر اللطف الإلهي: فالحكمة في إرسال الرسل فضلاً عن تبليغ الدعوة وما حملوه من تفصيل أمور الدين

---

(1) القاضي عبد الجبار، المغني: ج13، ص31.
(2) المصدر نفسه: ج13، ص9.
(3) المصدر نفسه: ج12، ص236.
(4) المصدر نفسه: ج13، ص164.

وبيان أحوال التكليف وتعليم الشرائع إزاحة العلّة وتتميم إلزام الحجة حتى لا يقولوا يوم العرض ﴿لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾[1] وإن كانت الحجة قد ألزمتهم قبل إرسال الرسل بأدلة العقل فإن الرسل تقوي الحجة ولا سيما أنَّ الكفار في جهنم يقولون ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾[2].

3 ـ الأعواض عن الآلام:

الأعواض بصورة عامة هي نوع من التعويض، يقدّمه الله تعالى لمن تألم من جور الآخرين، أو من إيلام حلّ به من الله للاعتبار، فهو مستحق على الله لا نتيجة لفعل من المكلف، ويُقاس بالألم الذي تحمله الإنسان، ففي عالمنا لا يتناسب الجزاء مع قيمة الأفعال الخلقية[3].

فالفلسفة الأخلاقية تبحث في الخير الإنساني، وهي تعنى على وجه الخصوص بالخير الخلقي، أو ما يجب على الإنسان كي يكون فاضلاً ولكن الإنسان لا تربطه بالحياة علاقات بشرية فحسب، ومن ثم فهو مطالب بأن يكون فاضلاً، ولكنه جزء من الكون لا يستطيع أن يعيش بمعزلٍ عنه أو لا يتأثر به، ومن ثم يتعذر قيام الخير الخلقي من دون وجود الخير الميتافيزيقي والطبيعي، ومن ثم فقد وجب قبل البحث في غاية الإنسان من الحياة أو الخير الخلقي دراسة أصل الشر الميتافيزيقي[4].

فالمعتزلة لم ينكروا وجود الشر وإن استبعدوا إرادة الله للشر الخلقي حسب رأيهم في حرية إرادة الإنسان، أما سائر الشرور فإنها لا تتنافى مع أصل العدل غير أنه كيف يتنافى صدور الشر عن إرادة الله مع تنزيههم التام له وإيمانهم بعدله؟

---

(1) سورة طه، الآية 134.

(2) سورة الملك، الآية 10.

(3) عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: ص463.

(4) أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: ص51.

فهم يرون أن ليس وجود الشر والمصائب والأمراض والآلام راجعاً إلى غير إرادة الله، وليست هي عدماً محضاً، ولا تعود إلى تناهي قدرة الله وإنما تعود إلى مصالح المكلفين، فالخير والشر، والنعم والنقم، والمنح والمحن كلها تستوي لا من حيث إنها قوانين الطبيعة التي تتحكم في مصير الشر ولا تعبأ بوجودهم أو بنظرتهم، وإنما تستوي من حيث صلاحها للإنسان ذاته كما تستوي الرأفة والحزم من الوالد أيهما يصلح لتأديب ولده، ولو كانت الرأفة تغني عن الحزم فإن الوالد لا يقدم عليه، كذلك لو كانت بالنعم دون النقم يصلح الإنسان لقبح من الله صدور المصائب والشرور والآلام[1] ﴿وَإِذَآ أَنْعَمْنَا عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ أَعْرَضَ وَنَـَٔا بِجَانِبِهِۦ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ فَذُو دُعَآءٍ عَرِيضٍ﴾[2] ﴿وَلَوْ رَحِمْنَٰهُمْ وَكَشَفْنَا مَا بِهِم مِّن ضُرٍّ لَّلَجُّواْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[3].

وإن نظرية الأعواض عند المعتزلة من النظريات التي نادوا بها على اختلاف وجهات نظرهم في تفاصيلها منسجمين مع رأيهم في العدل الإلهي، فقد لاحظوا أن كثيراً من الآلام وهي أضرار لا شك فيها تقع بالإنسان مكلفهم وغير مكلفهم، لا نتيجة لذنب ارتكبوه حتى يكون عقاباً لهم، كما ينزل مثلها في الحيوانات والأطفال وهي ليست مكلفة أصلاً، كالذبح الذي يصيب بعضها والذي يكون بعضه بأمر إلهي كذبح الأضاحي المختلفة، والأمراض التي تنزل بالأطفال، وبما أن القبيح من الله حتى ولو كان ألماً وضرراً، فقد حاولوا أن يتلمسوا السبيل إلى وجه يحسن منه تعالى مثل هذه الأفعال فقالوا إنه يعوضهم عليها.

من أجل ذلك ميّز المعتزلة بين الآلام التي تقع جزاء لما صدر عن المكلف من مشيئة؛ كألم من الحدّ على السرقة أو الزنا أو الجلد أو نحو ذلك، فلم يوجبوا على الله فيه عوضاً، وبين الإيلام إن كان من الله أو بأمره

(1) أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: ص57.

(2) سورة فصلت، الآية 51.

(3) سورة المؤمنون، الآية 75.

دون استحقاق فأوجبوا فيه العوض عليه، وإذا كان الإيلام من غير الله ودون جريرة فقد استحق العوض فيه على مرتكبه، فيؤخذ من حسناته وتعطى للمجنى عليه، فإن لم تكن للجاني حسنات أو استنفدت حسناته فإن الله إما أن يصرف الجاني عن إيلامه أو أن يعوّض عليه[1].

وكعادتهم، لم يتفق المعتزلة على رأي واحد حول الأعواض، فقد اتفق أكثرهم على الأصل، إلا أنهم اختلفوا في التفاصيل، فهل يكون العوض في الدنيا أم في الآخرة أم في كليهما؟ وبالتالي هل تكون الأعواض منقطعة أم أنها دائمة، وهل تحيط بالذنوب كما يحيط الثواب بها وهل يجوز أن يوصل الله ما يوصل عوضاً للآلام ابتداءً أي تفضلاً بلا سبق استحقاق، وإذا لم يصحّ من الله أن يوصل العوض ابتداءً، فهل يصحّ أن يؤلم الإنسان ليعوضه عوضاً زائداً لا ليكون لطفاً له ولا لغيره؟ واختلفوا أيضاً في هل تكون الآلام لمجرد التعويض أم أنها للتعويض والاعتبار؟ وهل تعوض البهائم عن الآلام أم لا تعوض وفي الدنيا أم في الآخرة؟ وهل يؤلم الأطفال لعلة أم بغير علة؟

هذه التساؤلات الكثيرة وغيرها من التساؤلات سنجدها مفصَّلة في كتب العقائد الإسلامية[2].

ويمكن إجمال ما ذهب إليه المعتزلة دون الخوض في التفاصيل لأن

---

(1) قد وقف الأشاعرة من هذه الفكرة موقفاً معارضاً لها من أساسها، فهم يرون أن الآلام لا تقع إلا من الله لأنه الفاعل لكل شيء، وإذا وقعت منه كانت حسنة سواءً وقعت ابتداءً أو جزاءً من غير تقدير سبق استحقاق عليها ولا جلب نفع ولا دفع مضرة أعظم منها، ذلك أن المالك يتصرف في ملكه كما يشاء سواء كان المملوك بريئاً أو مذنباً. ويضيف الأشعري إلى ذلك أن شرط العوض في الآلام يزيد في قبحه «فالملك قادر على التفضل بمثل العوض عالم بأن الصلاح في الإيلام، وبالجملة هو المتصرف في ملكه مطلقاً كما يشاء يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد». للمزيد ينظر: الشهرستاني، نهاية الإقدام: ص211.

(2) وللمزيد يُنظر في كتب القاضي عبد الجبار والذي تناولها في أغلب مؤلفاته الكلامية وقد أفرد لها قسماً كبيراً من كتاب اللطف أحد أجزاء موسوعته الكبيرة «المغني». ينظر عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: 463 وما بعدها.

المقام لا يتسع لعرضها فهي كثيرة ومتباينة، فقد ذهب المعتزلة في إيجاب الله الأعواض على نفسه مذهباً بعيداً، فأوجبوا ذلك من أجل ما يصيب الخلق مكلفيهم وغير مكلفيهم من أضرار، وأجروا فوات النفع مجرى حلول الضرر في وجوب التعويض، وقد فصل القاضي عبد الجبار هذا الرأي تفصيلاً دقيقاً حتى أنه جعل لمن يموت عوضاً على الله، إلا أنه لم يجعل العوض على الله بسبب فوات النفع على الميت، وإنما رتّبه بسبب الإماتة في ذاتها، وقد جعل لكل ما يصيب الإنسان أو ملكه من إحراق أو إتلاف أو غير ذلك أعواضاً[1]، ولعل في إلحاح القاضي على هذا بسبب اعتقاده بأن العدالة الكاملة لا يمكن أن تتحقق في هذا العالم، وأن الجزاء العادل سواء كان ثواباً أو عقوبة لا يكون إلا في الآخرة ولا بدّ أن يكون العوض نفعاً عظيماً يستسهل الألم عنده وإلا فإنه لا يجوز أن يستحق على الضرر وهو الألم لدفع ضرر أشدّ منه.

من هنا تبدو النظرة الأخلاقية إذ جمع المعتزلة الدنيا والآخرة في نظرة شاملة جامعة يحكمها قانون خلقي واحد هو عدل الله، فإن اختلّت الموازين في الدنيا حيث الشرور والآلام فإنها يجب أن تستقيم يوم القيامة وفقاً لمبدأ الاستحقاق والعوض، يشمل ذلك المكلفين وغيرهم، حيث إن عدل الله لا يتباين ولا يختلف، قال تعالى ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾[2].

ونظريتهم في الجملة تتميز بالسمو الأخلاقي والاتساق مع النص القرآني، غير أنه يؤخذ عليهم أنهم أقحموا أنفسهم في تفاصيل دقيقة وفي إصدار الأحكام في كل معضلة، كأنهم قد أوتوا العقل الإلهي والحكمة الإلهية ليحكموا بمقتضى عدله وكأنهم أحاطوا بعدل الله.

بيد أن المعتزلة لم يذهبوا جميعاً إلى ذلك التفصيل، فمنهم من قال:

---

(1) القاضي عبد الجبار، المغني: ج13، ص350.

(2) سورة الأنبياء، الآية 47.

إن هذا من سرّ الحكمة والعدل الإلهيان نؤمن به وإن كنا لا نعلم لِمَ هو لا كيف هو[1].

ونرى أن هذا القول أقرب إلى الحق وأبعد عن المغالاة في البحث في دقائق الأمور.

وقد يكون رأي المعتزلة في تفسير الشر الميتافيزيقي والطبيعي بالنسبة للأطفال غير مُقنع وما يترتّب عليه من أعواض، وهي نقطة ضعف في نظريتهم وذلك لا ينهض دليلاً على تهافتها، فهم لم يفسّروا الشرّ من وجهة النظر الأنطولوجية كما فعل هيرقليطس[2]، ولكنهم على العكس فسّروه من وجهة النظر الإنسانية ومسؤولية الإنسان، فكان تفسيرهم أخلاقياً محضاً، بل لا نجد بين النظريات الأخلاقية التي عالجت مشكلة الشر وفسّرته في ضوء الأخلاق وألحقته بالموقف الإنساني كما فعل المعتزلة، فقد قدّموا تفسيراً أخلاقياً لأن يكون دليلاً للإنسان وهادياً له في مجال السلوك الإنساني، وفي سعيه إلى الخير، ولعل الأساس الذي كانت عليه مباحث المعتزلة في نظرية الصلاح والأصلح واللطف الإلهي والتعويض عن الآلام ينسجم مع أحكامهم العقلية وفلسفتهم الأخلاقية ويتلخص بما يأتي:

- ❖ تأسيساً على ما ذهبوا إليه في التحسينِ والتقبيح العقليين، وقدرة العقل الإنساني على التمييز بين الحسن والقبيح وفقاً لما عرضناه سابقاً من تفصيل، جاز القول بأن الله أوجب على نفسه من الواجبات ما يؤدي إلى الحسن ويبعد عن القبيح.

- ❖ بناءً على ما ذهبوا إليه من العدل الإلهي، وأن الإنسان مكلف، وأن التكليف يجب أن يكون بمقدور الإنسان وأن الله تعالى يكلف الإنسان

---

(1) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل: ج3، ص119. وقد نقل هذا القول ابن حزم وهو من خصوم المعتزلة ولم يحدّد أو يذكر أسماء القائلين بهذا القول.

(2) أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: ص60.

وفقاً لطاقته، ومن شروط التكليف أن يزيل الله تعالى الموانع والعلل التي تعترضه وييسر له أسباب الهداية.

❖ إن من تجليات الحكمة الإلهية أنه لا يخلق فعلاً إلا لغرض وغاية، من هنا يتوجب أن يكون كل فعل من أفعال الله تعالى نوع من الصلاح، فلا يكلف الله نفساً إلا وسعها، وهذا لا يستحق إلا بإكمال العقل والإقدار على الفعل لكي يستحق الثواب والعقاب على الإنسان وأن يزيد من الدواعي والصوارف والألطاف.

الفصل الثالث

الأبعاد العملية للأحكام العقلية

أولاً: الأبعـاد الأخلاقيـة:

إن محور البحث في منهج المعتزلة الفكري والأسس التي أقاموا فلسفتهم الكلامية عليها، تتركز حول تصور العلاقة بين المكَلِّف والمكلَّف من حيث المسألة الأخلاقية وما يترتّب على هذه العلاقة من أبعاد خلقية، هذا الجانب الأخلاقي استأثر باهتمام المعتزلة وطبع تفكيرهم بالطابع الإنساني.

فالأخلاق لم تكن معهم مبنية على مجموعة من المحظورات الشرعية، بل هي تجربة رائدة ترتد إلى الذات الفاعلة المريدة العالمة، فالعقل به ندرك كنه هذا الكون وندرك الحسن والقبح في الأفعال، وبالقصد والإرادة المستقلة يثبت الفصل بين ماهية الإنسان من جهة قدرته على الفعل وبين الفعل الإلهي[1].

فحرية الإرادة المؤسسة على العدل الإلهي في مذهب المعتزلة الفكري مسألة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بما استقر لديهم من ثبات القيم وموضوعيتها، فالإنسان من حيث صلته بالله مكلف بتكاليف شرعية وأخلاقية، ومن ثم

(1) عبد الستار الراوي، العقل والحرية: ص368.

وجب أن يكون الفعل الإلهي من حيث صلته بالإنسان عدلاً لا يشذّ عن ذلك إلا الخلق الذي يتعلق بمبحث الوجود لا الأخلاق[1].

وغني عن البيان القول إن الحرية شرط ضروري للمسؤولية، ففي جميع الأديان والفلسفات لا يُعدّ الإنسان مسؤولاً إلّا بما صدر عنه بحرية واختيار، فالحرية هي الشرط الأول لقيام المسؤولية، وسواء تعلّق الأمر بالمسؤولية الدينية أو المسؤولية أمام القانون أو أمام الضمير؛ وهذه الأخيرة هي المسؤولية الأخلاقية، فالحرية هي الشرط المسبق في قيام الأخلاق ذاتها، والتي تعني أن الفعل الحر يصدر عن قصدية، فالفاعل يعرف نتيجة فعله ويقصد ذلك[2].

وإزاء هذا البناء الأخلاقي لقضية الحرية، كان المعتزلة يبرهنون بمنهجهم العقلي على وعي تاريخي نقدي في تحديد المسؤولية الأخلاقية للإنسان، فلا فصل بين الاختيار والالتزام.

من هنا ومن الحرية والمسؤولية التي ترتّبت على نظرية الأحكام الأخلاقية العقلية عبر المعتزلة وبحثوا في المسلمات التي يأخذ بها فقهاء القانون وفلاسفته.

1 ـ الحرية:

إن أصل مفهوم الحرية يكمن حقيقةً بمقابل مفهوم العبودية، فالحرية في هذا الإطار «**هي كون الإنسان حرّاً في مقابل أن يكون عبداً**»[3].

ولكن القول بالحرية واستعمال هذا المصطلح بالذات، له دلالات عميقة لا يمكن تجاوزها بسهولة، فمشكلة الحرية الإنسانية أُثيرت منذ القدم

(1) أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: ص46.

(2) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: ص79.

(3) روزنتال، مفهوم الحرية: ص15، وهذا التحديد لمفهوم الحرية يقصرها ضمن النطاق القانوني اللازم عن وضع اجتماعي معين، إلا أن التعميق الفلسفي ورد الأمور إلى أصولها يعطي الحرية أبعاداً دينية واجتماعية وأخلاقية وسياسية.

ولكنها لم تكن موضوعة تحت إطار البحث في هذه اللفظة (الحرية)، حتى أن المعتزلة الذين عدّوا رواد الحرية في الفكر الإسلامي لم يستعملوا هذه اللفظة بل كانت مباحثهم موضوعة تحت مصطلح الاختيار، والواقع أنّ علم الكلام إجمالاً لم يعالج فكرة الحرية مباشرة وتحت هذا العنوان، بل تناولها بطريقة غير مباشرة وفي مبحث التكليف تحت أصل العدل والتوحيد بالتخصيص[1].

والمعتزلة في معرض كلامهم عن حرية الاختيار في مبحث العدل الإلهي يعنون بذلك أن مبدأ العدل الإلهي يوجب القول بالحرية، بل إن حرية الإنسان ناجمة عن مبدأ العدل الإلهي ذاته[2].

فالقاضي عبد الجبار في شرحه لمعنى الظلم والعبودية يبيّن لنا أن الظلم الذي يلحق العبد والناتج عن حجز حريته إنما يعود إلى أنه لا مجال للاختيار في أفعاله، وهو لم يأت على ذكر لفظة الحرية بل قال: «**العبد يلحقه . . . . . الغم لزوال اختياره**»[3].

فالاختيار حقيقة هو إضفاء من إضفاءات الحرية بمعناها العميق، إنه الأساس الجذري لها وليس أساسها المطلق، فعند ممارستنا للاختيار المسبق بالتفكير والروية، إنما نمارس فعل حرية يؤدي إلى التقدير، فهو إذن وظيفة من وظائف الحرية بمعناها العميق، والتي تُعرب في كثير من المواقف على تأكيد الذات في القيام بهذا الفعل أو عدم القيام به.

وإن من معاني الحرية (Laberty) في القانون القدرة على تحقيق فعل أو الامتناع عن تحقيق فعل دون خضوع لأي ضغط خارجي، وإن معنى «**حرية الاختيار (Free will) هي قدرة الإنسان على اختيار أفعاله**»[4].

فالاختيار عند المعتزلة لم يكن معنًى أحاديَّ الجانب وهو التحرر من

---

(1) حسني زينة، العقل عن المعتزلة: ص91.

(2) كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية: ص176 ـ 177.

(3) القاضي عبد الجبار، المغني: ج13، ص466.

(4) محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية: ص6.

الأهواء أي بالمعنى الصوفي للاختيار[1]، بل إن حرية الاختيار عندهم تأخذ شكلاً قانونياً، وإن الاستخدامات الحديثة لمفهوم الحرية تقطع بقيام الصلة بين مصطلحي الاختيار والحرية.

وهذا يدحض ما ذهب إليه «**فرانز روزنتال**» من أن مصطلح اختيار ليس إلا صورة ميتة لمفهوم الحرية، ومحاولة شكلية لوجود حيّز منزوٍ للحرية في النسيج العام للأشياء[2].

وفي إطار مفهوم الحرية عند المعتزلة لا بدّ من تحليل فكرة نفي القدر وإيجاب القدرة الإنسانية.

أ ـ نفي القدر:

ذهبت المعتزلة إلى القول بحرية الإرادة والاختيار ليثبتوا أن الإنسان محاسب على أفعاله وليقيموا الحجة على عدل الله.

فقضية القدر ترتبط بمبدأ العدل الإلهي، وهي إحدى قضاياه التي فسّرها المعتزلة تفسيراً يؤكد حرية الإنسان، وفنّدوا حجج الجبرية بأدلة فلسفية أشهرها دليلهم السيكولوجي القائم على شعورنا بالحرية ودليلهم الخلقي في إثباتها، فإن لم يكن الإنسان حراً وقادراً على اختيار أفعاله فقد بطل التكليف[3].

ولعل المعتزلة وجدت في تفسير الإمام علي رضي الله عنه للقضاء والقدر أساساً لتفسير هذه الفكرة وتأكيداً لمبدأ العدل الإلهي عندهم، فقد أجاب الإمام علي[4] مفسّراً معنى القضاء والقدر بقوله: «**إن الله أمر عباده تخييراً ونهاهم تحذيراً وكلف يسيراً وأعطى على القليل كثيراً ولم يصنع مكرهاً**»[5].

---

(1) علي زيعور، التحليل النفسي للذات العربية: ص18.

(2) روزنتال، مفهوم الحرية: ص28.

(3) زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية: ص144.

(4) ينظر: القاضي عبد الجبار، طبقات المعتزلة: ص23.

(5) الشريف المرتضى، الأمالي: ج1، ص151.

وأجاب الإمام علي مؤكداً حرية الإنسان فقال: **«ولعلك تظن قضاءً واجباً وقدراً حتماً، ولو كان كذلك، لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد ولما كانت تأتي من الله لائمة لمذنب، ولا محمدة لمحسن»**[1].

وقد ذهب القاضي عبد الجبار إلى هذا المعنى نفسه: **«ولا يُكَلِّف العباد بما لا يطيقون ولا يعلمون، بل يقدرهم على ما كلفهم ويدلّهم إليه، ويبين لهم، ليهلك من يهلك منهم ببينة، ويحيا من يحيا عن بينة»**[2].

لذلك كان لمعنى القول بالاختيار والحرية ونفي القدر أبعاداً إلهية ونفسانية وسياسية واجتماعية[3].

ولما كانت الأبعاد السياسية والاجتماعية لازمة حقاً من البعدين الأولين، فإننا نقتصر في توضيحنا للأمور على البعدين الإلهي والنفساني.

فمن الناحية الإلهية تُعدّ حرية الإرادة أساس التكليف ومرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالعدل الإلهي، فعدالة الله تقتضي أن يكون العبد حرّاً، وبدون هذه الحرية لا معنى لنبوة أو رسالة ولا أساس لشريعة أو تكليف.

أما من الناحية النفسانية، فلا بدّ للإنسان الذي يشعر من تلقاء نفسه اقتداره على الفعل من سند موضوعي لهذا الاقتدار، وإن حرية الإرادة والاختيار هي التي تحقق ذلك السند، حتى يشعر الفرد منا أن باستطاعته إذا عرض له طريقان اختار أحدهما دون أن يكون مضطراً لذلك، كما يستطيع اختيار خلاف ما أُلجئ إليه أصلاً، إذا علم فيه الثواب العظيم، هذا من الناحية النفسانية، التي تشتمل على العقل والإرادة، فالعقل هو العلم المولد للنظر والتفكير والرويّة والذي يقع في أساس الاختيار، فلا بدّ للحرية التي تبرّر التكليف من سند موضوعي لقدرة الإنسان عليها، إذ اقتضى العدل تمكين المكلف على الاختيار، لذلك احتاج الإنسان إلى بنية نفسيه يقدر

---

(1) الشريف المرتضى، الأمالي: ج1، ص151.

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص133.

(3) سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة: ص73.

معها القيام بمسؤولياته وضرورة اشتمال هذه البنية على العقل والإرادة والشهوة[1].

فقال المعتزلة: «**الإنسان يحسّ من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف، فإذا أراد الحركة تحرّك، وإذا أراد السكون سكن، ومن أنكر ذلك جحد الضرورة، فلولا صلاحية القدرة الحادثة لإيجاد ما أراد لما أحسّ من نفسه في ذلك**»[2].

وكانت مسألة نفي القدر أو إثباته قد شغلت أذهان المفكّرين والفلاسفة ورجال الدين في مختلف العصور، بل بقيت هذه المشكلة إلى يومنا هذا بين مثبت للقدر وسلطانه وبين من ينفيه ويثبت للإنسان حرية الإرادة والاختيار لأفعاله[3].

وحين جاء الإسلام، كانت مسألة القدر إحدى القضايا التي أثارها مُفكّرو الإسلام والمتكلمون منهم خصوصاً حين تأملوا الآيات القرآنية فوجدوا منها ما يشير ويتعرض لحرية الإرادة ومسؤولية الإنسان عن أفعاله نحو قوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِۦ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾[4] ونحو قوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾[5].

ونحو قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[6].

ونحو قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾[7].

وغيرها من الآيات الكثيرة التي تشير إلى حرية الإرادة.

---

(1) حسني زينة، العقل عند المعتزلة: ص94.
(2) الشهرستاني، نهاية الإقدام: ص97.
(3) عبد الستار الراوي، ثورة العقل: ص38.
(4) سورة يونس، الآية 108.
(5) سورة فصلت، الآية 40.
(6) سورة الإنسان، الآية 3.
(7) سورة الشمس، الآيات 3 ـ 10.

ومقابل هذه الآيات وجد المسلمون آيات أخرى تفيد بأن الإنسان مجبر في أفعاله وليس له إرادة فيها أو اختيار.

نحو قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾[1].

وقوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[2].

وغيرها من الآيات الكثيرة التي فسّرها المعتزلة كعادتهم بما يتلاءم ومنهجهم العقلي وينسجم مع مبدأ العدل الإلهي بتأويل النصوص.

ب ـ القدرة:

يجب أن نتبع القول بالاختيار، القول بالقدرة في مجال التنفيذ العملي للفعل، فإذا كان الفعل يحتاج إلى الاختيار لتخصيص الجهة التي يقع عليها فإنه بحاجة إلى القدرة لإخراجه إلى حيِّز الوقوع.

إذن لا بد أن يستلزم هذا الفعل القدرة عليه، فالفعل يحتاج إلى القدرة لخروجه من العدم إلى حيِّز التحقيق وهو ما وجد وكان الغير قادراً عليه[3].

هذه النظرة إلى أفعال الإنسان والتي تجعلها مقتدرة له دون الإحساس بإكراه من وسيط خارجي هي التي بلورت النظرة الشاملة التي اعتمدتها المعتزلة أساساً لتفكيرهم، فأصبح الإنسان في مواجهة عنيفة مع حتميات القدر الإلهي، وأصبح الفعل الإنساني قدر بحدِّ ذاته.

وأهمية البحث في هذه المسألة تكمن في أنها تتناول ناحية مهمة من نواحي الحياة الإنسانية، وأنها مستمدة من الصفة العملية لها، إلى الحدّ الذي عدّها بعضهم من أهم المسائل التي عالجها المعتزلة، فلا جرم أن

---

(1) سورة المدثر، الآية 31.

(2) سورة التكوير، الآية 29.

(3) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص324.

المسائل الأخرى كانت مهمة لكن تنقصها هذه الصفة العملية، فعلى نوع الاعتقاد في القدر يتوقف سلوك المرء في هذا العالم[1].

فالقدرة هي بمثابة الأداة التي يحقّق بها الإنسان إرادته واختياره، فهي عرض وصفة يتمكن بها الإنسان من الفعل والترك[2]، بل غدا القول بالقدرة محور فلسفة المعتزلة والركيزة الأولى في تفكيرهم.

ويقول القاضي عبد الجبار إن القدرة من قدر يقدر، وقولنا قدر على الشيء أي قوي عليه، واعلم أن الأسماء تختلف عليها فتسمى قوة واستطاعة وطاقة[3].

والقدرة والقوة على الفعل تعني أن الإنسان القوي هو قادر لأنه يختص بمعنى زائد على العلم والاختيار، ويشعر به الإنسان من تلقاء نفسه باقتداره على الفعل وإحداثه إيّاه أمراً متحقّقاً، فالفعل لا يتحقّق عملياً إلا إذا كان الفاعل قادراً عليه، وإذا لم تكن القدرة حاصلة فإن الفعل لا يخرج عن كونه مقدوراً للفاعل من دون أن يكون متحققاً من الناحية العملية، أي بمعنى أنه لا يمكن الفصل إطلاقاً بين المرحلة النظرية التي يمرّ بها الفعل والناتجة عن التفكر بالعلم والاختيار والمرحلة الناتجة عن الإحداث بالقدرة، فالإحداث بالقدرة هو الذي يعيّن الأثر العملي وهو الذي يوضّح اختصاصنا بحال كوننا قادرين، فالمعتزلة أثبتوا للقدرة الحادثة تأثيراً في الإيجاد والإحداث من الحركات والسكنات وبعض الاعتقادات والاعتمادات والنظر والاستدلال والعلم الحاصل به وبعض الإدراكات، وهي التي يجد الإنسان من نفسه أنها تتوقف على البواعث والدواعي[4].

فإذا كانت القدرة هي التي تؤثر في تحقيق الفعل من عدمه حسب

(1) زهدي جارالله، المعتزلة: ص110.

(2) الجرجاني، التعريفات، 130.

(3) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص393.

(4) الشهرستاني، نهاية الإقدام: ص551.

اختيار الفاعل وعلمه، فهي في الإنسان معنى يرجع إلى جملته، لأن للقادر بكونه قادراً حالاً ترجع إلى جملته[1]، أي ككل جسد وروح، فالقدرة لا تعود إلى جزء من أجزائه والحال التي يختصّ بها الإنسان وتؤثر في وقوع الأفعال منه، إنما هي صفة نفسية تجعل القدرة معنى زائداً على الصحة والعافية، لإثبات أن في الإنسان خاصية معينة تميِّزه عن غيره من الكائنات.

فالقول إن الإنسان قادر بمعنى قوي لا يعني عند المعتزلة أنه يتمتع بصحة جيدة فقط، بل يعني أنه يقوى على الفعل ويقدر، وهذه الحالة النفسانية التي تجعل الإنسان مقتدراً لا تفارق حتى معتل الجسم، لأن الفعل لا يخرج من كونه مقدوراً للفاعل وإن لم يقع منه بسبب عائق ما، فتحقيق الفعل في الأعيان هو مؤشر على وجود تلك الدينامية التي يشعر بها الإنسان من تلقاء نفسه، من خلال التفرقة بين الحركة الضرورية والحركة الاختيارية وهم بذلك لا يردّون هذا التمييز إلى صفة مميزة في كل من الحركتين، بل يردونه إلى صفة المتحرك من حيث إنه قادر على فعل هذه وغير قادر على الأخرى[2].

وعلى الرغم من أن المعتزلة قالوا بقدرة الإنسان على إخراج فعله إلى حيّز الوقوع والتحقيق العملي، إلا أنهم ميّزوا بين قدرة العبد وقدرة الله، وهذا التمييز يقع في موضوع القدرة وفي طريقة الفعل، فمن حيث موضوع القدرة نرى أن القادر لذاته يستطيع أن يفعل الأجسام والأعراض معاً، بينما لا يقدر العبد إلا على نوع من الأعراض، ومقدورات القادر لذاته لا تتناهى وهي تصحّ منه لما هو عليه في ذاته، أما القادر بقدرة فإن مقدوراته متناهية.

وبهذا يقول القاضي عبد الجبار من ناحية طريقة تحقيق الفعل: **«فإن القادر لذاته إنما يفعل على وجه الاختراع أو بواسطة الأسباب أو بدونها، وهو لا يحتاج في ذلك إلى آلات وجوارح وليس هذا حالنا»**[3].

---

(1) النيسابوري، المسائل في الخلاف: ص241.

(2) سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة: ص215.

(3) القاضي عبد الجبار، المغني: ج8، ص298.

نخلص إلى القول إن القدرة هي الأداة التي يتحقق بها الاختيار، وهي مرحلة التحقيق العملي فإن الفاعل لا يستطيع أن يترك الفعل بعد إحداثه ولا إعدامه بعد كونه، وهذا يعني أن القدرة لا تتعلق بالفعل إلا على جهة الإحداث وفي مرحلة الإحداث هذه لا يقدر الفاعل على ترك فعله أو إعدامه.

وقليل من المعتزلة من كان يشك في أن القدرة على العمل واستطاعة فعل الخير أو الشر هما من الله، ومن هنا نشأت مباحث دقيقة يصحبها نقد لفكرة الزمان عند الفلاسفة، وهذه المباحث تتصل بالاستطاعة التي يخلقها الله في الإنسان، أهي تتقدم على الفعل أم توجد معه؟

فإن كانت متقدمة عليه فإما أن تبقى في زمن الفعل وهذا ينافي أن تكون عرضاً، وإما أن تزول قبل الفعل، فلا يكون الفعل في حاجة لها على الإطلاق[1].

كما اختلف شيوخ المعتزلة في ماهية القدرة، هل هي مجرد الصحة أم هي الحياة أم هي الطبائع ... الخ.

فقد ذهب أبو هذيل العلّاف إلى القول إنها معنى زائد على الصحة، فالاستطاعة هي عرض من الأعراض غير السلامة والصحة، وفرق بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح فقال: لا يصحّ منه أفعال القلوب مع عدم القدرة[2]، وإلى هذا ذهب القاضي وتلامذته.

أما البغداديون (ثمامة، بشر ...) فقد ذهبوا إلى أن الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح وتخليها من الآفات[3].

ومهما يكن من أمر الاختلاف في الأمور الدقيقة، فإن الإنسان في نظر المعتزلة مختار حرّ الإرادة يتصرف بموجب القدرة التي منحتها له العناية

(1) دي بور، تاريخ الفلسفة: ص53.

(2) القاضي عبد الجبار، فرق وطبقات المعتزلة: ص193.

(3) الشهرستاني، الملل والنحل: ج1، ص90.

الإلهية كما يشاء ويوجهها حسب ما يريد، فهم يثبتون للقدرة صلاحية الخلق والإيجاد[1].

وما دام الأمر كذلك يمكننا القول بالخلق على صعيد الإنسان بمجرد أن تكون القدرة على الإتيان بالفعل على الغرض والداعي المطابق له، فالمخلوق هو المفعول على حدٍّ يطابق الغرض[2].

2 ـ المسؤولية:

لم ترد لفظة المسؤولية عند المعتزلة، بل فعل صار يرد عندهم في معرض تفسيرهم للآيات القرآنية الدالّة على العدل الإلهي، ويتعرض المعتزلة في معرض كلامهم عن العدل الإلهي للمسؤولية، وهم يعنون بذلك أن مبدأ العدل الإلهي يوجب القول بحرية الإنسان ومسؤوليته عن الأفعال أو بتعبير آخر أن حرية الإنسان ومسؤوليته تنجمان عن مبدأ العدل الإلهي نفسه[3].

وإن بناء المسؤولية على حرية الإنسان يترتّب عليه نتائج مهمة وخطيرة على الصعيدين الديني والسياسي، كظهور أو تميّز الحريات الشخصية وما يترتّب عليها من حقوق[4].

وقد حدّد المعتزلة شروطاً لتقرير مسؤولية الإنسان من أفعاله أهمها: أن يكون الفعل صادراً عن إرادته الحرّة وقدرته الذاتية.

ويشير القاضي بوضوح تام وفي كثير من الأمكنة من كتابه «**المغني**» إلى أن الأفعال التي نُعدّ مسؤولون عنها في الواقع هي فقط الأفعال القبيحة، وبهذا يكون القبح شرطاً ضرورياً لقيام المسؤولية، فالمسؤولية تتعلق بالأفعال القبيحة المُرادة بحرية الواقعة بقدرة الفاعل.

---

(1) محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: ص74.

(2) ابن متويه، التذكرة: ص427.

(3) كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية: ج17، ص176 ـ 177.

(4) حسني زينة، العقل عند المعتزلة: ص97.

وهكذا يربط المعتزلة بين قيام المسؤولية من جهة وبين إرادة الفاعل وقدرته وقبح الفعل وعلم الفاعل بهذا من جهة أخرى[1].

ويقتضي بحث الأساس الأخلاقي إضافة للحرية المترتبة على العدل الإلهي والتي تناولناها سابقاً السببية الإنسانية والواجب العقلي كأساس للمسؤولية وكذلك فكرة الضرورة والحرية لارتباطها بالسببية والمسؤولية.

أ ـ السببية:

ارتبطت السببية الإنسانية بالسببية الكونية في مباحث المعتزلة ارتباطاً شديداً، وكان اهتمامهم بالسببية الإنسانية لارتباط هذه القضية بمسألة الجبر والاختيار، وكيفية نسبة الأفعال إلى الإنسان.

وتطرّقوا إلى البحث في مسألة السببية الكونية انطلاقاً من بحثهم في السببية الإنسانية، فما هي العلاقة بين السبب والمسبب وبين العلّة والمعلول، وهل تكون أفعال الإنسان واقعة عنده اقتراناً واتساقاً، أم واقعة به إحداثاً إيجابياً؟

فالسببية مبدأ قال به المعتزلة وقرّروا أن الكون لم يخلق عبثاً وأن له نظماً يسير عليها وأهدافاً يسعى إليها، وفصلوا القول في الأسباب[2]، فتحدثوا عن الأسباب الأولى والأسباب الثانية.

ولا غرابة في ذلك، فهما قضية واحدة يتناولها البحث والباحث في حقلين: الكون والإنسان، غير أن المباحث الفلسفية غلب عليها الاهتمام بالكون ودراسة الأسباب والمسببات فيه، فيما غلب على مباحث علم الكلام الاهتمام بالسببية في مجال علم الإنسان[3].

وقد علق المعتزلة ذات السبب بالفاعل في مجال الأفعال الإنسانية، ورفضوا أن تكون الأفعال واقعة من سبب غير الإنسان الفاعل، ويقتضي

---

(1) سحبان خليفات، الحرية والسببية والمسؤولية: ص77 ـ 78.

(2) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية: ص109.

(3) محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية: ص150.

ذلك أن يكون الفاعل على حال يصحّ فيها أن يفعل وأن لا يفعل، وعند تكامل دواعي الاختيار وزوال الموانع في الأفعال المباشرة يلزم حينئذ وقوع المسبب حكماً، أي وقوع الفعل من فاعله حكماً[1].

أما في حالة الأفعال المتولدة، فإنه لا يمتنع أن يحصل السبب ولا ينتج عنه المسبب، وذلك لاعتراض مانع قد يمنعه من التوليد، لذلك ميّز المعتزلة بين ذات السبب والمسبب، وجعلوا الأولى منفصلة عن الثانية فليس هناك من وجوب بينهما في الأفعال المتولدة، إلا في حالة ارتفاع الموانع فيصبح حالها حينئذ حال الأفعال المباشرة.

فيقول القاضي عبد الجبار: «**إن تصور المسبب لا يجب عند حصول السبب فإنه لا يمتنع أن يعرض عارض فيمنعه من التوليد، يبيّن ذلك أن ذات المسبب ذات منفصلة عن السبب حادثة كهو**»[2]، فالسبب في أفعال التوليد فعل حادث عن فعل مباشر، والمتولد في هذا الفعل الحادث، أي المسبب هو أيضاً فعل حادث متعلق به.

فالسبب عند المعتزلة هو الموصل إلى المسبب الناتج عنه «**فالتعرف سبب المعرفة موصل إليها**»[3] ومعنى ذلك أن المسبب واقع بوقوع السبب وقد اختلف مثبتو التولد من المعتزلة في الأسباب التي تكون عنها المسببات، هل هي متقدمة عليها أم موجودة مع وجودها؟

فمنهم من قال: السبب مع المسبب لا يجوز أن يتقدمه، وقال آخرون: إن السبب الذي يتولّد عنه المسبّب لا يكون إلا قبله، وقال قائلون: من الأسباب ما يكون مع مسبباتها المتولدة عنها ومنها ما يتقدم المسببات بوقت[4].

---

(1) سميح دغيم، فلسفة القدَر في فكر المعتزلة: ص116.

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص390.

(3) الخياط، الانتصار: ص86.

(4) الأشعري، مقالات الإسلاميين: ج2، ص87.

وعلى الرغم من أن معتزلة بغداد هم الذين وضعوا مقدمات نظرية التوليد في البرنامج الاعتزالي، فإن القاضي عبد الجبار هو الذي عمَّق مباحث العلاقة بين السببية الكونية والسببية الإنسانية متميزاً بمنهجه النقدي للنظرية البغدادية باستثنائها الفعل المتولد، عن مسؤولية الإنسان وإضافته إلى الله، الأمر الذي جعلها تقترب من أحد جوانب التفسير الجبري[1].

ولتوضيح رأي القاضي عبد الجبار في هذه المسألة نقول إن الفعل المتولد هو سبب ناتج عن سبب، هو فعل ذات الفاعل أي السبب المباشر، والفعل المتولد أي المسبب المتولد فيجب تعليقه بذات الفاعل لا بذات المسبب الناتج عنها، وفي هذا تعميق لمفهوم المسؤولية عن الفعل المتولد بحيث يرتدّ مباشرة إلى الفاعل في حال ارتفاع الموانع وإن كان يفعله بتوسط، فما دامت هذه الأسباب المتوسطة ناتجة عن ذات الفاعل فهذا يقتضي أن يكون المؤثر هو الفاعل لا المسبب الناتج عنه.

وقد ردّ القاضي السبب فيها إلى الذات الفاعلة، ولم يوجب وقوعها عن أسبابها حكماً، فكما أن السبب يُضاف إلى الفاعل، فكذلك المسبب إذ يجب أن تستوي الحوادث في كونها مضافة إلى الفاعل[2] وعدم إيقاع الوجوب الإلزامي بين الأسباب والمسببات في مجال الأفعال المتولدة.

إنَّ ردَّ كل ذلك إلى الفاعل المؤثر حقيقة، لا يعني إطلاقاً عند بعض المعتزلة عدم التقيد بالسببية في الأفعال الإنسانية، بل إن الأمر يعود فقط إلى التحرر من بعض الموانع التي قد تعترض التوليد، ويعود أيضاً إلى محاولة تحديد المسؤولية بالذات الفاعلة عن الأفعال المتولدة.

فالوجوب الإلزامي بين الأسباب والمسببات في مجال الأفعال الإنسانية عند ارتفاع الموانع أدّى بالمعتزلة إلى القول: بتقدم السبب على المسبب في كل الحالات، إذ من المحال أن يتقدم المسبب سببه، ذلك أن

---

(1) عبد الستار الراوي، العقل والحرية: ص366 ـ 267.

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص390.

الأشياء المعروفة لا تعدو أحد أمرين إما أن تكون مستدلاً عليها أو محسوسة.

فالاستدلال هو تعرّف الأشياء المستدل عليها، والحس هو إدراك الحواس حتى يعرف الشيء المحسوس، ومن المحال أن تكون المعرفة بتقدم الاستدلال الموصل إليها والحسن الذي هو سبّب إليها[1].

فالمعتزلة أقرّت بوجود سببية في الأفعال الإنسانية على معنى حصول الفعل بالفاعل لا بالاقتران غير الضروري، بل هي أوجبت الوقوع على سبيل الأحداث.

كما بحث المعتزلة في العلّية[2]، وقد أقاموا مشكلة الأفعال المتولدة منا والمباشرة في ثنايا العلّية، وفي بيان العلاقة بين العلّة والمعلول، فالعلّة تقتضي ضرورة أن يكون لها معلول، سواءً أعقبها أم لازمها والمعلول سُمِّي كذلك لأنه معلول بعلة سبقته أو لازمته، أي أنه لم يكن يوجد على النحو الذي وجد عليه دون العلّة، فإذا كانت الشمس طالعة، اقتضى أن يكون النهار موجوداً ضرورة، والشمس هنا علة للنهار المعلول بها وليس ضرورياً أن تكون ساطعة، وهنا أدّى وجود المعلول إلى الاستدلال على وجود العلّة[3].

وهذا التحديد للعلة يفارق السببية في الأفعال الإنسانية من ناحية أن العلّة موجبة لمعلولها، بمعنى أنها لا تتراخى عنه، فيلزم صدوره عنها اضطراراً مثل التبريد عن الثلج والاحتراق عن النار، أما ذات الفاعل من حيث هي سبب أفعالها، فقد ثبت أن تأثيرها لا يكون إلا على سبيل الاختيار[4].

(1) الخياط، الانتصار: ص86.

(2) يرى المعتزلة أن العلّة وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل فهي مؤثرة بذاتها.
يُنظر: محمد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: ص264.

(3) سامي نصر، الحرية المسؤولة في الفكر الفلسفي الإسلامي: ص41.

(4) النيسابوري، ديوان الأصول، 30.

وهذه التفرقة نجدها عند ثمامة بن أشرس كما يحكي عنه القاضي عبد الجبار، فإنه لا يجوز أن نطلق معلول العلّة بالفاعل لوجوبه عند وجوب العلّة، بمعنى أن ما يقع معلولاً لعلّة ما، فهذا الوقوع لا يستند إلى فاعل مختار، ولا يتوقف على الاختيار والمفاضلة بين الفعل والترك[1].

يتبيّن لنا أن هناك تمييزاً بين مفهوم السببية والعلّية عند المعتزلة، فالسببية في الأفعال الإنسانية تعود إلى ذات الفاعل بحيث تتعلق به الأسباب والمسببات على السواء، وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى العلّة إذ لا تعلق للمعلول بالفاعل **«لوجوبه عند وجود العلّة»**[2].

أما عن علاقة السبب بمسبّبه وكيفية ترابطهما فهي مختلفة عما سبق في علاقة العلّية وهذا الاختلاف واضح في أن وجود المسبب لا يجب عند حصول السبب، فإنه لا يمنع أن يعرض عارض فيمنعه من التوليد وليس كذلك معلول العلّة فإنه يجب عند وجود العلّة حتى يستحيل مع وجودها أن لا يثبت ففارق أحدهما الآخر[3]، بل إنه إذا عرض عارض بين العلّة والمعلول فإن العلّة لا تكون علة تامة بل جزء علة فحسب، وحينئذ لا توجب المعلول بطبعها، لأن طبعها ناقص إلا بعد استكمالها باقي الأجزاء وذلك بإزالة المانع والعارض[4].

ب ـ فكرة الضرورة:

إذا كانت المعتزلة أقرّت بوجود حتميات في الطبيعة هي من فعل الله بمعنى أن الله خلق الشيء بطبيعة لها أحكامها من داخلها، فما هو تأثير ذلك على أفعال الإنسان واختياره وقدرته؟

---

(1) سامي نصر، الحرية المسؤولة في الفكر الفلسفي الإسلامي: ص41.

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص389.

(3) القاضي عبد الجبار، المغني: ج9، ص161 ـ 162.

(4) سامي نصر، الحرية المسؤولة في الفكر الفلسفي الإسلامي: ص41.

فهناك بعض الظروف الخارجية تضطر الإنسان إلى فعل ما لا يريده، فيقصد شيئاً ولا يقع له فعله، بل يقع له خلاف فعله.

فالقاضي عبد الجبار يقول: وجدنا الإنسان يقصد في تصرفه إلى أن يقع على وجوه فيقع على خلافها، وإلى أن لا يقع على بعض الوجوه، فيقع عليها، نحو أن يريد كون فعله حسناً، ملذاً، قربة، عبادة، فيقع على خلافه . . . . . فعلم أن ذلك ليس بفعل له، لأنه لو كان فعلاً له لوجب أن يقع بحسب قصده لأنه لا يجوز حدوث الفعل من وجه من الوجوه، إلا بقصد قاصد، لأن ذلك لو جاز في حدوثه، لجاز في سائر الأفعال التي تحدث لا بقصد قاصد[1].

وإذا كان قد تقرّر عند المعتزلة أن المسؤولية نتيجة حتمية وطبيعية للقدرة والحرية وللاختيار الإنساني، هذا لأن القدرة أو الحرية هي الجانب الإيجابي للفعل وهي ضرورية لثبوت التكاليف، فإن الاختيار المترتّب على القدرة في الفعل والترك تترتب عليه الحرية، إذ إن الحرية مساوية للاختيار وهي دلالته ومظهره الخارجي للفاعلية والتأثير، ونتيجة هذه الحرية وذلك الاختيار هو إحداث أفعال من دون أخرى، وصدور تلك الأفعال معناه اقتناع الفاعل بها، واستعداده لتحمل نتائجها من مسؤولية وجزاء.

ولكن كيف تستقيم الحرية والمسؤولية مع ما نلاحظه من ضرورة في بعض الأفعال؟ وهل توجد الحرية وتثبت المسؤولية مع وجود القوانين والنظم التي تتحكم في الطبيعة وتسيِّرها؟

قد يحسّ بعض الأفراد بمعقولية الحرية بمعنى اللاسببية ويُعتَقَد بناء على ذلك أن إسناد المسؤولية يتوقف على هذا المفهوم للحرية، مثلما يُعتَقَد بناءً على ذلك أن إسناد المسؤولية يتوقف على هذا المفهوم للحرية، كما يُعتَقَد أن التسليم بالسببية الشاملة يعني إنكار الحرية، وبالتالي يستلزم إسقاط المسؤولية، هذه هي الدعوى المعاصرة والأكثر انتشاراً[2].

---

(1) القاضي عبد الجبار، المغني: ج8، ص269.

(2) سحبان خليفات، الحرية والسببية والمسؤولية: ص84.

ولكن هل صحيح أنّ الفعل المسبّب فعل غير حرّ وبالتالي فإن الإنسان الذي يُنسب إليه الفعل غير مسؤول عنه؟

يبدو لأول وهلة أن الأشياء كلها تخضع لقوانين ثابتة، وقواعد لا تتغير، وعلى ذلك تبدو لنا الإرادة الإنسانية بوصفها ضمن هذه الأشياء مجبرة دائماً عن طريق ما يوجد في الإنسان من دوافع وغرائز، وكأنه على ذلك تكون سائر أفعالنا وقراراتنا حتمية وضرورية وليست اختيارية، وكون الفعل محدّداً على نحو سببي يكافئ القول بأن وقوعه ضروري، فكيف تجوز المكافأة بين الحرية بمعنى الإمكانية وبين الضرورة.

ولكن هذا الاعتقاد الوهمي الشائع والقائل بأن مذهب السببية الشاملة يبطل حرية الفاعل فيسقط بهذا مسؤولية الإنسان عن الفعل، بمعنى إنكار مبدأ السببية الشاملة على الأفعال الحرة، فالفعل الحرّ لدى القائلين باللاحتمية ليس الفعل الذي تكون علاقته بسبب معين مطردة ولا تخلف فيها، بل الفعل الذي تكون علاقته بسبب معين علاقة إمكان ليس إلا[1]، فهم يرون أنه إذا كانت أفعال الإنسان نتيجة لأسباب موجبة لها فإن الإنسان غير مسؤول عنها[2]، أما إذا لم تكن أفعاله نتيجة لهذه الأسباب فمن الواضح فيما يقول الحتميون - إنه لا صلة له بها - وبالتالي فإنه غير مسؤول عنها ويبدو في كلا الفرضين أن الفرد غير مسؤول عن أفعاله المُسَبَّبَة، هذا هو المأزق الذي تواجهه فكرة المسؤولية عند المقابلة بين معنى الفعل الحر في مذهبي الحتمية واللاحتمية.

انبثق هذا المأزق من خلط في الكلام حين يقول إنسان إن المسؤولية تتعارض مع المذهب الحتمي، فإن هذا القائل يفسّر الحرية والمسؤولية في الواقع ويفهمها على أساس مذهب اللاحتمية (المبدأ الذي ينفي كون الفعل الحر مُسَبَّباً).

---

(1) سحبان خليفات، الحرية والسببية والمسؤولية: ص80.

(2) المرجع نفسه: ص92.

وعندما يقال في المقابل إن المسؤولية تتعارض مع اللاحتمية، فإن القائل يفسّر الحرية والمسؤولية على أساس مبدأ السببية الشاملة، ومن هذا الخلط تبدو أن هناك مشكلات.

فقول اللاحتمي إذا كان الفعل نتيجة لأسباب موجبة فالإنسان غير مسؤول عنه يعني ذلك في جوهره أمرين:

الأول: أن القائل لا يفهم مذهب الحتمية باعتباره القول بشمولية مبدأ السببية، بل بوصف أن القول بتوليد المسبب للنتيجة ضرب من الضرورة.

والثاني: أنه لا يُعدّ الإنسان مسؤولاً عن فعله إلا إذا كان هذا الفعل من صنعه هو، لا من صنع الأسباب الموجبة ذلك، فإن قول الحتمي إذا لم يكن الفعل متولداً عن أسباب تتصل بالفاعل فإن الفرد لا صلة له به، وذلك يعني في جوهره أمرين أيضاً: أنه لا يُعدّ الإنسان مسؤولاً عن الفعل إلا إذا كان من صنعه هو، وحين يقول الحتمي بتحكيم مبدأ السببية في إيجاد الفعل فإنه لا يعني أن الأسباب توجد الفعل ذاتياً وبعيداً عن الفاعل، بل يعني أن الفعل يوجد لأسباب من بينها إرادة الفاعل.

وهكذا يبدو أن تجاوز الصيغ اللفظية للمذهبين الحتمي واللاحتمي يُظهر ـ فيما نرى ـ رجاحة الرأي القائل إنه لا خلاف حقيقياً حول مفهوم الفعل الذي يُعدّ الإنسان مسؤولاً عنه.

وأن ميل بعض أنصار الحتمية من العلماء[1] واللاهوتيين إلى تصور الحتمية بمعنى ضرورة توليد الأسباب للنتيجة ذاتياً إنما يعكس رغبة خفية ـ في الغالب ـ في إلقاء اللوم عند وقوع الإثم أو (الخطيئة) على شيء آخر غير الذات الإنسانية، الله تعالى مثلاً أو الطبيعة أو الظروف أو الشيطان . . .

---

(1) فقد ذهب (أنشتاين) في كتابه (العالم كما أراه) إلى القول: فيما يختص بحرية الإرادة بالمعنى الفلسفي، أنا غير مؤمن بها على الإطلاق، فالإنسان يتصرف لا تحت مؤثرات خارجية فحسب ولكنه على وفاق مع ضرورات داخلية أيضاً. نقلاً عن: أحمد إبراهيم الشريف، الحتم والحرية في القانون العلمي: ص151.

الخ، كما أنه قد يعكس رغبة في الهرب من العقاب الذي يظن المرء أنه يستحقه ولا يختلف هذا الموقف كثيراً عن موقف القائلين بالقدر من الجبرية في مختلف الأمم[1]، ولكن إذا أمعنا النظر وجدنا أن إرادة الإنسان تخضع لقوانين ذاتية، وليس المقصود بهذه القوانين أن تكون كالقوانين المادية التي ترغمه على اتخاذ قرارات معينة أو تضطره إلى رغبات لا يميل إليها، ولكن هذه القوانين الطبيعية بالنسبة للإنسان بوصفه موضوع اهتمامنا، هي قوانين ذاتية تعبّر عن ميوله ورغباته التي قد تكوّنت لديه من ظروف معينة، وهي تعبّر عن إرادته وعن حريته لأنها قوانين نابعة من الذات، إذ إن الذات قد أوجدت لنفسها قوانينَ ونُظماً تسير بحسبها وتبعاً لها لأن النظام يكون أشرف وأكمل في الفاعلية من السير اعتباطاً.

وهذا الالتزام الداخلي يختلف تماماً عن مفهوم الضرورة أو الجبر أو الإلزام الخارجي، فالأول يعبّر عن حرية وإرادة واختيار وبالتالي مسؤولية، فيما يعبّر الثاني عن جبرية وتقيد وعدم مسؤولية[2].

فليست الحرية هي حرية مشيئة المشيئة، وحرية الإرادة ليست إرادة الإرادة، إنما هي حرية الإرادة وحسب، وحرية الاختيار فقط لا حرية اختيار الاختيار فهي حرية الفعل وما تقع عليه المشيئة[3].

لذلك نجد عند اسبنيوزا تفرقة بين فكرة الضرورة والقهر، فالضرورة عبارة عن تحدّد باطن، أما القهر فهو خضوع لقوة خارجية، وعلى ذلك يكون من الممكن أن ينتج الشيء عن الضرورة والحرية في وقت واحد ومن جهة واحدة فرغبة الإنسان في أن يحيا ويحب.. الخ ليست نتيجة لقهر ولكنها مع ذلك ضرورية.

أما حرية الاختيار على غير أساس فهي التي لا يمكن قبولها، فأساس

---

(1) سحبان خليفات، الحرية والسببية والمسؤولية: ص93 ـ 94.

(2) سامي نصر، الحرية المسؤولة في الفكر الفلسفي الإسلامي: ص322.

(3) أحمد إبراهيم الشريف، الحتم والحرية في القانون العلمي: ص152.

الحرية هو العقل، لأنه هو الذي يكشف القوانين والارتباطات التي تخضع لها الأشياء ويميّز بين الحسن والقبيح فيكون العقل هو مصدر الحرية والمسؤولية وهذا ما كان قد قرّره المعتزلة، واتفاقهم على قيام السببية وعلاقة الضرورة بين الأسباب والمسببات، سواء أكان في الكون وعالم المادة أم في المجتمع ومحيط الإنسان، وقد تجاوزوا بذلك وخالفوا كل المفكرين والفلاسفة الذين رفضوا أن يروا في القانون السببي فكرة الضرورة سواء منهم الفلاسفة القدماء أم المحدثون[1].

وهناك من يرى أن بعض المعتزلة من أمثال أبي الهذيل وأبي هاشم وغيرهما قد أنكروا بوضوح العلّية الارسططاليسية وتصورها في مجال العالم الطبيعي. ولكنهم ورغم مناداتهم بحرية الإرادة وأن الإنسان هو الفاعل الحقيقي فإنهم لم يسيروا بتصور العلّية الجديد حتى نهايته، فجاءت نتائج مذهبهم في تفسير القدرة الإلهية والعالم الطبيعي مشوشة ومضطربة[2].

ج - الواجب العقلي:

بدت نظرية المعتزلة إلى الكون الإنساني من حيث الاقتدار وتشدّدهم في التأكيد على ذلك مقابل المسؤولية شديدة التطرف في نظر بعض الفرق الإسلامية.

فذهب المعتزلة إلى أن الواجب العقلي هو فعل الحرية الذي ترتد معاييره الأساسية إلى الذات الإنسانية، والتركيز على الوجوب العقلي أساساً للمسؤولية يؤدي إلى اعتبار أن الواجب لا يثبت على غير العاقل لأنه قادر على فعله «**على الوجه الذي وجب**»[3]، أي أن غير العاقل كالصبي والمجنون يقع فعله منه على وجه غير معلوم له ولا يكون مدركاً لنتائجه، وإذا انتفى العلم كمقدمة ضرورية من مقدمات تقدير الأفعال، لا يُسأل

---

(1) محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية: ص161.

(2) يُنظر: علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ص157 ـ 158.

(3) القاضي عبد الجبار، المغني: ج14، ص21.

الفاعل حينئذ عن فعله وإن وقع بإرادته، فقدر الفعل اللازم عن وجه وقوعه بإرادة فاعله هو واجب إذا علمهُ فاعله على هذا الوجه، أما إذا لم يعلمه لنقص في عقله فربما يفعله لشهوة[1].

والعدل يقتضي أن لا يكون الفاعل مسؤولاً إذا كان مضطراً إلى فعله، فالإقدام على فعل محكوم باتجاه واحد لا يترتّب عليه مسؤولية لانتفاء فعل الضد، لذلك لا معنى للواجب إذا لم يكن أحد إمكانيتين، وأن بناء فكرة المسؤولية على فكرة الواجب العقلي تعطي للحرية والمسؤولية المؤسسة على قاعدة التحسين والتقبيح بُعدها الأخلاقي والقانوني.

وبهذا المعنى تكون الحرية حقّاً وصفته ملازمة للإنسان من حيث هو عضو في المجتمع ومسؤول عن أفعاله[2] والواجب ـ كما بيّنا سابقاً ـ يتفرع عن حسن وقوع الفعل على وجه مختار من قبل فاعله، وهذا الوجه المختار بالإرادة لم يخصص على هذه الجهة إلا بعد العلم به عقلاً، وعلى هذا يكون الواجب واجباً عقلياً يفعله الفاعل لحسنه في عقله، أي يختاره لأنه علم بحسنه.

والواجب عند القاضي عبد الجبار يتّصف بالكلية مثال العلم بقبح المقبحات وحسن المحسنات جملة أما تطبيق ذلك تفصيلاً أي الواجب المعين، فلا بدّ له من وجه معقول[3].

ولما كان العقل عند المعتزلة هادياً منيراً للإنسان، فالإنسان في هذه الحالة قادر على أعماله يُحاسب عليها، فعقل الإنسان البالغ، بإمكانه أن يعرف الخير والشر وأنه حر في أعماله، فالشر يأتي منه والخير يأتي منه، لذلك فهو محاسب على أعماله فالإنسان مختار[4]. وبعقله يُدرك القيمة

---

(1) القاضي عبد الجبار، المغني: ج8، ص175.

(2) حسني زينة، العقل عند المعتزلة: ص102.

(3) القاضي عبد الجبار، المغني: ج8، ص175.

(4) أحمد محمد علي الحريثي، الحرية والمسؤولية بين المعتزلة وفلسفة القانون: ص89.

الخلقية للأفعال وبهذا عُدّت هذه القيمة مطلقة، أي أن الأفعال في حدّ ذاتها حسنة أو قبيحة، فالعقل عندهم من شأنه أن يدرك حسناً أو قبحاً في الأفعال بمعنى استلزام الثواب أو العقاب حتى ولو لم يكن هناك شرع منزل[1].

وهكذا يصبح العقل في نظر المعتزلة المقياس الوحيد الكامل الذي تُقاس به القيمة الخلقية للأفعال، والمقياس الوحيد في تأويل الوحي وتفسيره، وعلى هذا الأساس العقلي تشيد الحياة الخلقية، ولما كان العقل مشتركاً بين جميع الناس فالحياة الخلقية شاملة للجميع، ولا يحتاج العقل إلى وحي ليقرّر وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي، ولكنه يلجأ لتحديد نوع العقاب والثواب ومدته[2].

هل يطلب المعتزلة من الإنسان في كل أفعاله أن يفعل الحسن لذاته وأن يتجنب القبيح لذاته؟

أما القبائح فيرى المعتزلة وجوب تجنبها لذاتها، ولكنه غير واجب على الإنسان أن يفعل كل حسن لذاته، ذلك أنه لا يستغني عن الحاجة ولا يقدر على الاستغناء عن كل وجوه النفع، على أن ذلك لا يعني أن تكون أفعاله في حدود حاجاته ما دام قادراً على أن يفعل الحسن لحسنه، وإن كان ذلك غير واجب عليه دائماً إلا أن فعله في ذلك تفضُّل وإحسان.

تلك هي فلسفة المعتزلة الأخلاقية التي ترتفع عن النفعية ولا تتجاهلها وتسمو إلى المثالية ولا تسرف إسرافها، ولهم فضل السبق إلى التعرف على كثير من الاتجاهات الأخلاقية التي سادت بعدهم، سبقوا أصحاب الحدسية العقلية، وأفلاطونيي كمبردج مثل شافتسبري وكدورث إلى القول بالخصائص الذاتية بالحسن والقبح، وسبقوا النفعيين من أتباع آدم سميث

---

(1) محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: ص188؛ العبد خليل أبو عيد، دور العقل في التكليف قبل بلوغ الدعوة: ص129.
(2) ألبير نصري نادر، أهم الفرق الإسلامية: ص59.

وبنتام وميل والاجتماعيين من أتباع ليفي بريل ولافييت في فهم آرائهم ونتائجها بدليل نقدهم لها فدلوا على خصوبة وأصالة في التفكير.

ثانياً: الأبعاد السياسية:

في وصف الكثير من الباحثين أن نشوء الفرق الإسلامية وتشعب آرائها في مسائل الجبر والاختيار والقضاء والقدر والتحسين والتقبيح، إنما مردّه إلى تلك المشاحنات السياسية الدائرة آنذاك حول أمور الخلافة[1]، وكل الذين قالوا بالعدل قبل تبلور المعتزلة كمدرسة فكرية مستقلة، قد حدّدوا أفكارهم في هذه المسائل وسط ظروف سياسية واجتماعية تميّزت بالثورات والانتفاضات والاضطرابات التي شهدها المجتمع العربي الإسلامي منذ مقتل الخليفة عثمان بن عفان ﷺ وهذه الظروف هي التي مهّدت لظهور حركة المعتزلة[2].

وقد ربط المعتزلة باستمرار بين نظرية الجبر وبين السلطة الأموية ورأوا أن لهذه الأفكار الجبرية أبعاداً سياسية في المجتمع ولقد كان من نتائج هذا التقييم للسلطة أن رأى أهل العدل والتوحيد في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر موقفاً سياسياً عده المعتزلة أصلاً من أصولهم الخمسة تندرج مباحثه تحت أصل العدل الخاص بالحرية والاختيار، وهو أصل سياسي في جوهره يتلخص في مشروعية الثورة بل وجوبها، وضرورة الخروج على السلطة الجائرة لتغييرها بالقوة، إذا لم يكن من ذلك بدّ، وإحلال السلطة العادلة محلها.

كما وأن لنظريات المعتزلة في العدل الإلهي وحرية الإرادة أهمية بالغة

---

(1) سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة: ص81.

(2) محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية: ص164، وهذا هو التفسير السياسي لظهور المعتزلة ومن أشهر القائلين بهذا الرأي المستشرق نلينلو وينبرج والمفكر أحمد أمين.
وللمزيد ينظر: عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية: ص100 وما بعدها؛ محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية: ص177 وما بعدها.

في مجال الروابط الدستورية إذا استطعنا إنزال أفكار المعتزلة من التحليق الفلسفي إلى واقع الحياة السياسية، كأن نسحب تلك الأمور التي قالوا إنها واجبة على الله ضمن نطاق اللطف الإلهي والصلاح والأصلح والانتصاف والأعواض عن الآلام إلى القواعد الدستورية والتنظيمات السياسية وعلاقة الحاكم بالمحكومين.

وهكذا نجد في فكر المعتزلة ونظرياتهم السياسية في الإمامة وفلسفة الحكم والسلطة وتقريرهم لحرية الإرادة وحرية الأمة فكراً سياسياً يعلي من شأن الحرية والاختيار بالنسبة للإنسان، ويوسع أبعادها ويمدّ آفاقها ويخرجها من نطاق الذات الفردية إلى نطاق الأمة بأسرها، وسنتناول أهم تلك المسائل وكما يأتي:

1 ـ خلق الأفعال:

عندما يكون الاعتقاد في أن **«لا فاعل إلا الله»** جزء من المذهب الديني، فإن الأمر يختلف، ذلك لأن ظاهر الأمر يقتضي بأنه كلما وسعنا من حرية الإنسان ونسبنا أفعاله إليه، وإلى قدرته وإرادته واختياره ضيّقنا من مجال **«لا فاعل إلا الله»** هذا من جهة، ومن جهة أخرى هناك حالات يشعر فيها الإنسان أن الأمور تجري على غير ما يريد مع أنه لا يحسّ لا بإكراه ولا بالاضطرار مما يجعل طرح السؤال التالي مشروعاً تماماً: هل الإنسان مخيّر أم مسير؟

من الممكن أن تُطرح مثل هذه التساؤلات ويبقى مع ذلك الاعتراف بمسؤولية الإنسان عن أفعاله قائماً، أو يبقى الموضوع في مستوى النقاش اللاهوتي والفلسفي، لا تترتّب عنه نتائج ذات شأن على مستوى الحياة العامة، ولكن عندما يلجأ الحاكم إلى تبرير اغتصابه للحكم بالقوة، بأن كان ذلك قضاءً وقدراً وعندما يعمد إلى تبرير ما يقوم به من ظلم وتعسف بكون ذلك كان في علم الله السابق، وأن مشيئة الله هي التي تصرفت، فالمسألة تأخذ بعداً ومنحى آخر، ذلك أن السؤال سيتحول من المستوى البشري

ومسؤولية الإنسان عن أفعاله، إلى المستوى الإلهي هل يفعل الله الظلم والقبيح وتدور المباحث حول العدل الإلهي[1].

تذكر المصادر التاريخية أن معبد الجهني وغيلان الدمشقي، كانا من أوائل الذين نادوا بحرية الإنسان، وكانا من روّاد المعارضة الفكرية التي حمّلت الأمويين مسؤولية أعمالهم وما يترتّب عنها من جزاء، كما تذكر المصادر أن الحسن البصري كان على رأس هذه المعارضة الفكرية التي استندت إلى الدين، وفي هذا يروى أن معبد الجهني وعطاء بن يسار دخلا على الحسن البصري وهو يحدث في مسجد البصرة فسألاه: يا أبا سعيد إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الأموال، ويفعلون ويفعلون، ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله، فأجابهما الحسن قائلاً: كذب أعداء الله[2].

ولا شك أنه كان يقرر حرية الإرادة ومسؤولية الإنسان الدينية والأخلاقية عن أفعاله[3].

من هنا جاء تركيز المعتزلة ـ وهم ورثة الحركة التنويرية المعارضة للأمويين ـ على فكرة أن الله لا يفعل الظلم، الشيء الذي يعني أنَّ الناس هم الذين يأتون أفعالهم بإرادتهم واختيارهم، وبالقدرة التي جعلها الله تحت تصرفهم وهذا هو مضمون فكرة المعتزلة التي عبّروا عنها بخلق الأفعال[4].

لقد حسم المعتزلة قضية العلاقة ما بين الإنسان وبين الفعل الصادر عنه حسماً لم يتسم به فكر مدرسة من المدارس الفكرية التي اهتمت بهذا الموضوع، ولقد كانوا شديدي الإنكار للمواقف **«التوفيقية ـ التلفيقية»** التي تعني صياغاتها الإيمان بالجبر وتكريسه، بينما تحاول إظهار نوع من التقرب

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: ص79 ـ 80.

(2) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة: ص441.

(3) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: ص81.

(4) لقد بدأت الحركة التنويرية المعارضة للأمويين وقد مثلها الحسن البصري وغيلان الدمشقي ومعبد الجهني وغيرهم.

إلى موقف **«الاختيار»** بل ورأوا في مثل هذه المواقف تهافتاً أشد من تهافت أصحاب أيديولوجيا **«الجبر»** لاشتمالها على قدر أكبر من عدم الاتساق والحسم والانسجام[1].

وعلى عكس الكثيرين من الذين خاضوا في هذا المبحث، قد رأوا أن وصف الإنسان بأنه **«فاعل»** لأفعاله هذه، إنما هو وصف على جهة الحقيقة وليس على جهة المجاز، وبعد أن رفضوا أن تكون أفعال الإنسان **«مخلوقة»** لله سبحانه وتعالى، لم يتحرج الكثير منهم عن وصف الإنسان بأنه **«خالق»** هذه الأفعال، ذلك أن معنى الخلق عندهم، ليس هو **«الاختراع»** و**«الإبداع»** على غير صورة ومثال سابق، ولا الإيجاد من العدم، كما فسّر البعض هذا المصطلح وخاصة الأشاعرة في ردودهم على المعتزلة وإنما الخلق الإنساني عندهم هو الفعل والصنع على أساس من التقدير والتخطيط السابق على التنفيذ ومن إثبات التقدير للإنسان كان إثباتهم للقدرة.

ومن إثبات التقدير والقدرة نثبت له الخلق، كما في قول زهير بن أبي سلمى:

ولأنت تفري ما خلقت   وبعض القوم يخلق ثم لا يفري[2]

والخلق على معنى التقدير يجوز إطلاقه على الله والإنسان سواء فالقول: **«في الله سبحانه وتعالى أنه خالق، أنه فعل الأشياء مقدرة، وأن الإنسان إذا فعل أفعالاً مقدرة فهو خالق، وهذا قول الجبائي وأصحابه»**[3].

بيد أن الخلق إذا عني به التكوين **«أي ابتداء الشيء بعد أن لم يكن»**

---

(1) للمزيد يُنظر: نظرية الكسب عند الأشاعرة ومن سايرهم. محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية: ص33 وما بعدها؛ محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: ص86 وما بعدها.

(2) ومعناه تنفذ ما تعزم عليه وتقدره، فالذي يعني «القطع» ويقال أفراه وفراه أي قدره وقطعه. وفلان يفري «إذا كان يأتي العجب» وإذا «عمل العمل فأجاده» وفري فلان كذا إذا «خلقه» كل هذا يعني أن إجادة الفعل والقطع به هو خلق. ينظر: لسان العرب: ج15، ص152، 153، 154.

(3) الأشعري، مقالات الإسلاميين: ص195.

فهذا مما لا يقع من الإنسان بل إن ذلك مما يختص به الله وحده لأن **«الخلق من الله سبحانه هو تكوين»** ومن المعتزلة من اعترض على إطلاق تسمية خالق على الإنسان **«فمن فعل لا بآلة ولا بقوة مخترعة فهو خالق لفعله، ومن فعل بقوة مخترعة فليس بخالق لفعله»**[1].

وبتحليل دقيق لمعنى الخلق، نرى أنه على مختلف الوجوه التي وقع عليها عند المعتزلة من إيجاد وتكوين وإرادة وفكر وتقدير، يمكننا أن نميز صيغتين عندهم:

الأولى: والتي طرح فيها الخلق وعُدّ إيجاداً وتكويناً وابتداءً وفعلاً لا بآلة ولا بتوسط من قوة، لا يمكن إطلاقها على الإنسان. فهو لا يقدر على أفعاله ابتداءً لا في محل، وإنما يقدر عليها على جهة المباشرة والتوليد وبتوسط الآلات والقوى.

الثانية: والتي طرح فيها الخلق وعُدّ تقديراً فمن الممكن إطلاقها على الإنسان أيضاً، فالقول إن الإنسان خالق لأفعاله جائز طالما أن هذه الأفعال تقع منه مقدرة بقدرة على حسب الغرض والداعي المطلوب.

وفي سياق عملية التقدير هذه يحاول المقدّر أن يتخطى المعطيات الخارجية من وقائع وأعيان لينفيها ومن ثم يعود فيخلقها من جديد بوصف ما يضمنها إيّاها من عناصر العلم والإرادة والقصد والاختيار، وهو في ذلك يبين أنه ليس بعاجز عن تحقيقها بما يمتلكه من دينامية الاقتدار وفاعلية الخلق على وجه التقدير والحدوث لا على وجه الإيجاد من العدم.

بيد أن الأمر في كل ذلك يجب أن لا يتعدى مجال الفعل الإنساني والحدود المرسومة له في إطار طبيعة القدرة الإنسانية، فالله تعالى هو الذي أقدرنا على أفعالنا ومكّننا منها بخلق القدرة فينا وهو لا يزال يهيمن على الإنسان والمملوكات جميعاً، وهذه الهيمنة نابعة من اختلاف الطبيعة بين الله الخالق وبين الإنسان المخلوق، فالله تعالى قادر لنفسه ونحن قادرون بقدره،

(1) الأشعري، مقالات الإسلاميين: ص195، 363.

وهو يقدّر إطلاقاً من جميع وجوه المصلحة ونحن نقدر على قدر إحاطتنا بالموضوع.

وقد استدلوا بآيات من القرآن الكريم لإثبات «**أن الإنسان يمكن وصفه بأنه خالق لأفعاله، بقوله تعالى:** ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾[1] وقوله ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[2] **وقوله:** ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾[3] **كما بيّنوا أن التعلّق بقوله تعالى:** ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾[4] **وقوله:** ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾[5] **لا يصحّ، فهذا الكلام من جهة العبارة فأما من جهة المعنى فإنما يجب أن نبيّن أن الإنسان يحدث الشيء ويصحّ أن يحدثه مقدوراً...**»[6].

من هنا نرى أن الأبعاد السياسية قد تحدّدت من هذا الموقف الفكري المناهض للجبر.

2 ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

واجهت الفلسفة الأخلاقية مشكلة مسؤوليتها عن العمل، ذلك أنه إذا كان موضوعها يهدف إلى تحقيق الخير الأقصى فهل العلم بذلك يكفي في مجال الأخلاق أم أنها تلزم الإنسان بالسعي لتحقيق هذا الخير وممارسة الفضيلة؟ هل الأخلاق من مجموعة العلوم العملية التي يكون النظر فيها من أجل التطبيق أم أنها بوصفها من العلوم المعيارية لا تتطلب أكثر من فهم[7] طبيعة المثل العليا في السلوك الإنساني من حيث إن المعرفة تُطلب لذاتها؟

من هنا جاءت أهمية هذا البعد في الفكر الإسلامي من خلال واقعيته

(1) سورة العنكبوت، الآية 17.

(2) سورة المؤمنون، الآية 14.

(3) سورة المائدة، الآية 110.

(4) سورة فاطر، الآية 3.

(5) سورة النحل، الآية 17.

(6) القاضي عبد الجبار، المغني: ج8، ص163.

(7) توفيق الطويل، أسس الفلسفة: ص458.

التطبيقية والعملية[1] تنفيذاً للأمر القرآني: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[2] فكان هذا المبدأ في رأي المسلمين فرضاً أخلاقياً لا يتصل بالبحث النظري المجرد، وإنما ينبغي أن يتحقق عملياً بالنضال الدائم في سبيل الله وإقامة أحكامه على كل مخالف للإسلام في أوامره ونواهيه[3].

والإسلام من هذه الناحية متميز عن كثير من الأديان في أنه لم يكتف بإعلان مبادئه ودعوة الناس إليها، بل أضاف إليها سياجاً من الحماية والأمان وهذا السياج لم يقتصر على تنمية وعي الفرد وإشعاره بحريته وتقوية إحساسه بالمسؤولية، وإقامة رقيب من نفسه على نفسه، وإنما أضاف مبدأ آخر لحماية قواعد التكليف ولضمان ما يصيب ضمير الإنسان من ضعف يلحقه في مواقف كثيرة فتتعطل فيها رقابة الفرد على نفسه وتظهر الحاجة إلى رقابة جديدة تتمثل في تنظيم المجتمع على نحو يهيئ له أن يعمل على تدعيم انسجام الفرد مع المجموع في إقامة مجتمع أفضل تزدهر فيه مبادئه وتتحقق أهدافه وأغراضه[4].

كان هذا هو الموقف الذي وقفه الإسلام. إن في جذور دعوته ما استطاع به أن يخلق نوعاً فريداً من الأفراد يتمتعون بمستوى نادر من الضمير والوعي، ولكنه قدر أن ذلك وحده لا يكفي، فأوجد نظاماً جديداً وهو مبدأ «**الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**» مهمته حماية المجتمع والنظام الإسلامي، مما يساعد على أداء أغراض التكليف على وجه أفضل، وهذا النظام يقف على رأسه الحاكم المسلم المختار بناءً على شروط معينة تجعله قادراً على توحيد الجهود التي تبذلها الأطراف المختلفة لصيانة المجتمع وحمايته.

---

(1) عبد الستار الراوي، فلسفة العقل: ص109.

(2) سورة آل عمران، الآية 104.

(3) إذا كانت المعتزلة قد جعلت من هذا الأمر أصلاً من أصولها العقائدية، فإن الفرق الإسلامية عموماً عدّته فرعاً من فروع الدين باستثناء الخوارج.

(4) عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: ص515.

إنَّ الأمر بالمعروف هو الأمر بالحسن، والنهي عن المنكر هو النهي عن القبيح، ومجموع التكليف لا يخرج عن هذين الحدّين فأما أنه أمر بالحسن أو نهي عن القبيح، ويُعدّ هذا المبدأ ـ كما ذكرنا ـ أحد المؤيدات العملية التي تساعد على حسن استمرار المكلف بما يستوجب عليه من تكليف التزمه بالعقل أو بالشرع، وقد أثار خلافات كثيرة بين المسلمين، وإن كيفية معرفته وحدوده تنوّعت بتنوع النظرات وكذلك من جهة شروطه وكيفية تنفيذه.

أ ـ كيفية وجوب هذا المبدأ عقلاً أم شرعاً:

ولئن كان مبدأ الوجوب على تنفيذ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر متحققاً بالإجماع الإسلامي[1] إلا أن الخلاف في كيفية وجوبه، فقد ذهب أبو علي الجبائي إلى أنه واجب عقلاً سواء ورد السمع بذلك أم لم يرد، ولا يخص بالوجوب العقلي بعض أنواعه دون البعض الآخر، بينما ذهب ابنه أبو هاشم إلى القول: بأنه لا يجب إلا سمعاً، واستثنى حالة واحدة اعترف بوجوبها عقلاً وهي ما يتضمن الدفاع عن النفس والمال، واستند أبو علي في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر **«عقلاً ونقلاً»** إلى أن دلالة العقل لا تنفك في هذا الأمر بالسمع والوحي، ويؤيد بهما[2].

وقد ناصر القاضي عبد الجبار شيخه أبا هاشم مع تفصيل لكيفية وجوب الأمر والنهي ورد على أبي علي واحتجَّ لرأيه ورأي أبي هاشم[3].

ولقد كان حديث مشايخ المعتزلة عن هذا الموضوع مجملاً حتى فصله القاضي عبد الجبار فأخذ عنه هذا التفصيل متأخرو المعتزلة[4].

---

(1) دُفعت طائفة من المسلمين وجوب هذا الأمر، راجع الصاحب بن عباد، الإبانة عن مذهب أهل العدل: ص27.

(2) عبد الستار الراوي، فلسفة العقل: ص111.

(3) للمزيد من التفصيل يُنظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة؛ المجموع المحيط بالتكليف.

(4) عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: ص518.

فقد فرّق القاضي بين المعروف والمنكر فيما يتعلق بالأمر والنهي، فالمعروف ينقسم إلى واجب ومندوب، فالأمر بالواجب واجب، وبالمندوب مندوب، لأن مآل الأمر لا يزيد على حال الفعل المأمور به، أما المنكر فكله من باب واحد في وجوب النهي عنه، فإنما يجب النهي عن المنكر لقبحه، والقبح ثابت فيه جميعاً.

ثم فصل أنواع المنكر حتى يتبين مدى وجوب النهي فيه، فقسمه إلى نوعين أحدهما يخصّ المكلف نفسه، والآخر يتعداه إلى الغير، وسواء كان المنكر مختصاً بالمكلف أو يتعداه، فإنه نوعان أيضاً: فما يقع به الاعتداد فإن النهي عنه واجب عقلاً وشرعاً معاً، فمن جهة العقل فلأنه من باب دفع الضرر عن النفس، وأما من جهة الشرع فورود القرآن والحديث به دون التفرقة في مقدار الضرر[1]، وما لا يقع به الاعتداد، كأن يحاول أحد ما اغتصاب مال زهيد من مالك يُعدّ بمنزلة كبيرة في اليسار والغنى، فإنه لا يجب عنه النهي إلا شرعاً، أما عقلاً فإنه لا يجب[2].

ب ـ شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

ويهدف تنفيذ المبدأ وتطبيقه بتوجب توفر شروط تعطي الشرعية الكاملة للقيام بمهام هذا المبدأ، فيجب بوجودها وينتفي بزوالها ويمكن إجمالها وكما حدّدها المعتزلة بما يأتي[3]:

- ❖ أن يعلم المرء أن ما يأمر به معروف وأن ما ينهى عنه منكر، فإن الوضوح الأكيد يعطي المسألة بعدها الشرعي المطلوب، ومثل هذا الشرط يُعدّ ضرورياً وواجباً في تجنب مغبّة الخلط بين طرفي المبدأ.
- ❖ أن يغلب على ظنه بأن أمره أو نهيه سيُقبل، أو يترك تأثيراً على الأقل.

---

(1) يقصد بالقرآن هنا الآية: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ وقد أورد القاضي عدد من الأحاديث في هذا المعنى، انظر: شرح الأصول الخمسة.

(2) عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: ص518.

(3) عبد الستار الراوي، فلسفة العقل: ص112 ـ 113.

❖ ضرورة أن يكون الأمر صوب هدف تحكمه ضوابط قَبْلِيّة، لئلا يفضي إلى مضاعفات في مضرة أكبر منه.

❖ أن يأمن على نفسه وماله فلا يخاف هلاكاً ينزل به[1].

ج ـ كيفية تنفيذه:

أما موضوع هذا الواجب وطريقه فإن القاضي عبد الجبار يرى أنه لا فرق في وجوب هذا المبدأ أن يكون عملاً أو اعتقاداً، فكل أفعال الإنسان سواء كانت أفعال قلوب أو أفعال جوارح يصحّ أن تكون قبيحة ويتوجب فيها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن أجل تفصيل الأعمال والاعتقادات التي تخضع لهذا الواجب يتبع القاضي هذا الموضوع عادةً ببحث مطول بعنوان «**جمل من الفقه**» يبيّن فيه أحكاماً من التكليف العقلي والشرعي الذي يجب فيها الأمر والنهي كالعبادات والمعاملات إلى غير ذلك، مما لا نرى موجباً للاستطراد فيه في هذه الدراسة لأن ميدانه الحقيقي هو علم الفقه».

ومهما يكن من أمر فإن مهام القيام بهذا المبدأ لا تقتصر فقط في تهيئة وسائل تنفيذه، وإنما بتحديد طريقه، على نحو يكون متدرجاً بخطوط تتوالى في ارتقائها، وعلى ذلك ينبغي إنفاذ الأمر ـ بالأسهل ـ فلا يجب تخطّيه إلى الأمر ـ الأصعب ـ ويتحقق العلم بهذا التدرج التصاعدي عقلاً وشرعاً، فمن الناحية الأولى[2] إذا كان بالإمكان تحقيق هدف الأمر ـ بالسهل ـ فلا يجوز العدول عنه إلى الأمر الأصعب.

أما من الناحية الشرعية، فإن الآية القرآنية ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَـٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ﴾[3].

---

(1) عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: ص519.

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص144.

(3) سورة الحجرات، الآية 9.

فالخبر القرآني يوجب بأمره إصلاح أطراف الخصومة، وفضّ النزاع بينهم بالحسنى أولاً، ثم بعد ذلك بما يليه من وسائل إلى أن ينتهي بأمر القتال لصالح المُعتدى عليهم[1].

ولقد ناقش المعتزلة قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من زوايا عدّة، منها ما يتصل بموضوعنا هنا في بُعدها السياسي وذلك مثل: على من يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ أعلى صفوة مختارة من الأمة؟ فيكون فرض كفاية على هذه الصفوة أن تقوم به نيابة عن الكافة؟ أم هو واجب على عموم جمهور المسلمين؟

لذلك حدّد القاضي عبد الجبار أبعاد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مجالين[2]:

أحدهما: ما لا يقوم به إلا الإمام الشرعي المنتخب.

ثانيهما: يقوم به كافة الناس.

ففي المجال الأول تتأكد في مهمة الإمام في إقامة الحدود وحفظ وحدة الإسلام والمسلمين وإدارة شؤون الدولة.

أما المجال الثاني فيدخل في مهام الاختصاص لجمهور المسلمين الذي ينبغي أن يباشره عموم الناس نحو النهي عن القبائح والأمر بالمحاسن العقلية والشرعية، أما إذا كان ثمة إمام مفترض الطاعة فالأولى أن يكون هو المرجع في هذه الحالة[3].

ونرى أن القاضي عبد الجبار وبمقياس الفكر الفقهي الاعتزالي يكون قد حدّد تراجعه وذلك عن طريق تقليص أهلية الأمة في القيام بهذا الأمر وإناطته بالحاكم الأعلى للدولة[4].

---

(1) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص144.

(2) عبد الستار الراوي، فلسفة العقل: ص114 ـ 115.

(3) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ص148.

(4) عبد الستار الراوي، فلسفة العقل: ص115.

وربما كان مثل هذا الموقف السياسي نتيجة مباشرة لعلاقة القاضي عبد الجبار الوطيدة بأمراء الاحتلال البويهي أو مصالحه الشخصية المرتبطة بوجود سلطتهم[1] فبعد أن أصبح القاضي عبد الجبار قاضي القضاة في عصر البويهيين أصبح أيضاً من كبار الأغنياء فقد جمع ثروة كبيرة[2].

وهذا الموقف يحمل تناقضه في منظور فكر المعتزلة التي اشتهرت بتقاليدها الثورية وبصلابة إيمانها المبدئي في الدعوة إلى مقاومة السلطة الظالمة ومقارعة حكامها الجائرين، والتي أوجبت على عموم الناس الاصطفاف العملي في الخروج على السلطان المستبد ليس فقط احتجاجاً سلبياً، بل وباستخدام القوة والسلاح لإزالة الحاكم الظالم تنفيذاً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[3]، وإقراراً للعدالة التي تقتضي المحافظة على مصالح المجتمع العليا.

3 ـ مدنية السلطة ومشروعية الثورة:

إن المعتزلة وهم من أهم تيارات الإسلام الفكرية، لم يكونوا مجرد مفكرين نظريين، وإنما كانت لهم جهود سياسية تطبيقية عملية، حاولوا من خلالها وبوساطتها وضع أفكارهم النظرية في مجال السياسة موضع التطبيق وتجسيد فلسفتهم السياسية في المجتمع الذي عاشوا فيه.

ومن المعروف أنّ كل الذين قالوا بالعدل، قبل تبلور المعتزلة كمدرسة فكرية مستقلة، ـ وكذلك أئمة مدرسة المعتزلة ورجالاتها ـ، قد حدّدوا أفكارهم هذه عن حرية الإنسان واختياره وسط ظروف سياسية واجتماعية تميّزت بالثورات والانتفاضات والاضطرابات التي شهدها المجتمع العربي الإسلامي منذ مقتل عثمان بن عفان ﷺ، وإلى ما بعد ذلك بعدة قرون،

(1) عبد الستار الراوي، فلسفة العقل: ص115

(2) عبد الكريم عثمان، قاضي القضاة: ص30.

(3) الأشعري، مقالات الإسلاميين: ج2، ص125.

ونستطيع أن نحصي للخوارج وحدهم نحواً من خمس وثلاثين ثورة وانتفاضة قاموا بها ضد سلطة الدولة، وخاصةً عندما آلت إلى الأمويين[1].

ولم يكن الخوارج أهل فكر ونظر بل كانوا أصحاب ثورة دائمة على الحكم الأموي لكن الثورة مهما كانت تحتاج دوماً إلى غطاء نظري فقد عدّ الخوارج حركتهم خروجاً على **«القرية الظالم أهلها»** وبالتالي فكل من بقي في صفوف علي ﷺ ومعاوية ولم يخرج فهو عندهم كافر[2] وأقام الخوارج بينهم وبين غيرهم حاجزاً لا يمكن اجتيازه، لقد نظروا إلى من لم يخرج معهم نظرة المسلمين الأوائل إلى المشركين العرب فأما الإسلام أو السيف.

وكذلك شهدت هذه الفترة نشاطاً سياسياً علنياً وسرياً للفرق الشيعية ضد الأمويين، كما أن الجهمية[3] قد تكوّنت أيضاً في نفس الفترة، والتي عاش فيها الحسن بن أبي الحسن البصري وهو من أقدم مفكري المسلمين وهي نفس الفترة التي عاش فيها غيلان الدمشقي[4].

وفي أواخر ذلك العهد المضطرب سياسياً واجتماعياً، كانت أغلب الروافد الفكرية للقائلين بالحرية والاختيار قد صبّت في مصب واحد وهو حركة المعتزلة، التي ورثت كل التقاليد الفكرية والنضالية للقائلين بالعدل والتوحيد.

ولذلك كان طبيعياً أن يتّسم فكر المعتزلة بأبعاد وآفاق سياسية، فهو إذن فكر سياسي في نشأته، نشأ على أيدي رجال مارسوا العمل السياسي والاجتماعي، وشاركوا في هذه الثورات، ولم يكونوا مجرد مفكرين نظريين متأملين، فحركة المعتزلة لم تكن مجرد رزمة من أوراق العقل الباردة أو

(1) فلهوزن، الخوارج والشيعة: ص41، 130.

(2) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: ص304.

(3) وهم أتباع الجهم بن صفوان.

(4) وكان يقول بالعدل والتوحيد، وتكوّنت على يديه فرقة سُمّيت بالغيلانية اشتهر أمرها زمن الخليفة عمر بن عبد العزيز ﷺ، محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: ص312؛ محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية: ص165.

حركة ذاتية تحاور نفسها، بل كانت في حقيقتها ثورة سياسية وثقافية عاشت في داخل الحياة مزودة بوعي التاريخ متجهةً إلى الإنسان ولم تكن ظلامية أو غيبية بل كانت واقعية وعقلانية تعبيراً عن الإسلام الحضاري الذي لم يكن خطاباً غنوصياً أو خطاب عرفان أو إشراق بل رسالة إنسانية موجّهة إلى عموم البشر، أما الذين يحاولون الخروج على التاريخ، فإنهم في الحقيقة لا يستطيعون الخروج عليه، ولكنهم يقدرون على عدم المشاركة في صنعه[1].

ولعل أهم المسائل السياسية التي تعرّض لها المسلمون بل وأخطرها هو موضوع الإمامة وذلك للدور الكبير الذي لعبه الخلاف حوله في تاريخ المسلمين السياسي والعقدي، إذ رافق هذا الخلاف الدولة الإسلامية منذ نشأتها، وظهر بصورة واضحة بعد وفاة الرسول ﷺ حين اجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة وأرادوا عقد الإمامة لسعد بن عبادة، ثم انضمّ إليهم أبو بكر وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما وجمع من المهاجرين وحصل نقاش بلغ درجة كبيرة من الحدّة وأجمع الحاضرون بعده على خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه فكان هذا الخلاف أول خلاف ذرّ قرنه بين المسلمين.

وهذا ما يدعونا إلى التأمل في عدة أمور[2]:

❖ هل يجب على المسلمين تنصيب إماماً أو حاكماً عليهم؟

❖ ما هو الغرض من وجود الإمام لأمور الدنيا أم لأمور الدين؟

❖ هل يجوز وجود إمامين في وقت واحد، كما اقترح الأنصار منا أمير ومنكم أمير؟

❖ ما هي طبيعة السلطة وكيف يتمّ نصب الإمام، هل يكون ذلك بالنص من الله ورسوله على الإمام نصّاً خفياً أو ظاهراً[3]، أم أن تنصيبه يكون

---

(1) عبد الستار الراوي، فلسفة العقل: ص9.

(2) عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: ص522.

(3) قال الزيدية إن القرآن والحديث نصا على علي رضي الله عنه نصّاً خفياً يحتمل الجهل من البعض، بينما جعله الإمامية نصّاً ظاهراً لا يحتمل التأويل.

بالاختيار والعقد وما هي صفاته وشروطه، ومن هو الذي ورد به النص إذا ذهبنا مع القائلين به؟

❖ وأخيراً هل يصحّ عزل الإمام وخلعه عن الحكم، وما هي الأسباب التي تدعو إلى إقصائه وكيفية ذلك؟

ومهما يكن من أمر هذه التساؤلات وغيرها فقد كانت مجالاً لخلافات فكرية وعملية، جابهها المسلمون في الفكر السياسي.

ولم يكن المسلمون بدعاً فيما تعرضوا له من هذه الأمور، فقد ناقش الكثير من المفكرين القدماء والمحدثين ضرورة وجود الحكومة والتنظيم السياسي، ووجده البعض أمراً لا ضرورة له، غير أن الذي أجمع عليه جمهور المسلمين أنه لا بدّ من قيام إمام يضمّ المسلمين وينظم أمورهم ويذود عنهم[1].

وقد كانت آراء جمهور أهل السُّنة والمعتزلة متفقة إلى حدّ كبير حول الإمامة وخاصة فيما يتعلق في إنكار النص على الإمام والقول بأن الإمام بالاختيار، ثم في ترتيب الأئمة الأربعة من حيث الفضل حسب ترتيبهم في الولاية، وكان معتزلة البصرة أقرب في مواقفهم من أهل السُّنة على عكس معتزلة بغداد الذين ذهب معظمهم إلى تفضيل علي ﷺ على غيره[2].

بينما ذهبت الشيعة وقالت بنظرية الوصية والتعيين وجعلت طبيعة السلطة دينية[3] وعلى هذا رتّبوا كل النتائج التي توصلوا إليها.

---

(1) ولم يذكر خلاف إلا ما روي عن النجدات من الخوارج أنهم لا يجدون حاجة للمسلمين إلى الإمام، وعن الأصم الذي قال لو ركن الناس عن التظالم لاستغنوا عن الإمام، ثم ما زعمه هشام الفوطي من سقوط الإمامة عند الفتنة في إشارة منه إلى خلافة علي بن أبي طالب ﷺ، ينظر: عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: ص523.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل: ج1، ص84؛ الملطي، التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع: ص33.

(3) للمزيد يُنظر: محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي؛ محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية؛ المعتزلة وأصول الحكم؛ المعتزلة والثورة.

وكان المعتزلة على وعي تام بأن تلك القضية هي الأساس والفكرة المحورية في الصراع، ومن ثم فلقد ساقوا حججهم وأدلتهم وبراهينهم لتنفيذها، ولإثبات مذهبهم في مدنية السلطة والحكم، بما يترتّب على هذه الفكرة من نتائج وتؤدي إليه من أحكام، ويمكن إجمال نظريتهم في عدد من النقاط[1]:

- ❖ إن دولة الخلافة الراشدة كانت نظاماً سياسياً أسهم المسلمون بإرادتهم البشرية في بنائه، ومن ثم فإن الطابع السياسي المدني وليس الديني هو الذي طبع بنائها، وإن طبيعة السلطة وقضاياها هي من أمور السياسة وخاضعة للاجتهادات الإنسانية.

- ❖ إن نشأة البحث النظري في الإمامة والقول بالوصية على مذهب الشيعة، قد حدث بعد انقضاء الخلافة الراشدة، وبعدما انتقل إليها الشيعة من إطار الفروع والسياسة إلى إطار الأصول والدين وأصبح التعالي بالسياسة محور تفكيرهم الديني.

- ❖ إن الطبيعة المدنية والسياسية للمهام التي تمارسها السلطة هي التي تحدّد الصفات والشروط الواجب توافرها فيه، فهو الحاكم الأعلى في الدولة وليس صاحب سلطان ديني، بل إنّ التقدم في السياسة والحكمة والحرب ورباطة الجأش مقدّم على صفات الإمام في الصلاح والتقوى والفقه في الدين وكثرة العبادة لأن مدنية السلطة هي التي تحدّد الشروط الواجب توافرها في الإمام.

- ❖ إن الفكر النظري الذي قدّمه المعتزلة في الإمامة وأصول الحكم وفلسفته قد تعدى نطاق البحث والفكر والجدل، وإنما حاول المعتزلة وضعهُ موضع التطبيق، بالسلم حيناً وبالثورة حيناً آخر، حيث أوجبت المعتزلة استخدام القوة في عزل الإمام والثورة عليه، عند حدوث

---

(1) محمد عمارة، المعتزلة والثورة: ص126 ـ 127.

الأحداث، بشرط التمكن من الثورة التي تزيل الظلم وأهله وتقيم نظام الحق والعدالة[1].

إن موقف المعتزلة هذا من الإمامة هو في جملته ردّ على المواقف التي رأت في الإمامة نظرية النص والوصية أو تلك التي رأت عدم وجوب الإمامة، وإن موقف المعتزلة يتطابق مع عموم أهل السُّنة وأكثرية الخوارج والمرجئة، ويجمعهم جميعاً القول بأن الإمامة واجبة من جهة، وأنها تكون بالاختيار لا بالنصّ من جهة أخرى، وفيما عدا هذا وذاك يختلفون اختلافاً كبيراً، فمنهم من يرى أن وجوب الإمامة يُفهم بالعقل، ومنهم من يرى أنه يُفهم بالشرع، ومنهم من يجمع بين الاثنين والخلاف في هذه المسألة يرجع في حقيقته إلى أصول كل مذهب، وليس إلى القضية نفسها، فالمعتزلة الذين جعلوا من أصول مذهبهم القول بأن العقل يدرك بنفسه الحسن والقبيح قالوا إن العقل يقضي أن صلاح الأمة بمعنى رعاية مصالح الناس ودفع الضرر عنهم يتطلب إقامة نظام من الحكم بينهم، وأنَّ إدراك الصحابة بعقولهم لهذه المصلحة هو الذي جعلهم يبادرون إلى اختيار خليفة للنبي ﷺ بمجرد ما علموا بوفاته.

أما أهل السُّنة الذين يعارضون المعتزلة في أصلهم القائل إن العقل يُدرك الحسن والقبيح قبل ورود الشرع، وإن الشرع هو الذي يميِّز بين الحسن والقبيح فإنهم ـ أعني أهل السُّنة ـ يقولون بوجوب الإمامة وإنها تُدرك بالشرع لا بالعقل، وإن الدليل الشرعي الأساس الذي ساقوه للاحتجاج به في هذا الصدد وإن لم يكن الوحيد الذي يذكرونه هو الإجماع، ومن المعلوم أن الإجماع مصدر من مصادر التشريع الإسلامي عند عموم أهل السُّنة، ولكنه لم يقرر بوصفه كذلك إلا مع الشافعي، أي بعد نحو قرن ونصف من وفاة الرسول، على اختلاف المجتهدين في حجية الإجماع وزمانه وكيفيته، وهو ما يعكس حقيقة أن القائلين بأن وجوب

---

(1) للمزيد يُنظر: محمد عمارة، المعتزلة والثورة: ص37.

الإمامة يُدرك بالشرع لم يجدوا لا في الكتاب ولا في السُّنة ما يحتجون به لإثبات رأيهم، فالمرجّح هنا إذن هو التجربة التاريخية للأمة وليس النصّ الديني، ومثلما اختلفوا في سند وجوب الإمامة، اختلفوا في مسألة الاختيار، مَنْ يختر الإمام؟ وكم عدد الذين يصحّ بهم نصب الإمام؟ مما لا حاجة للتفصيل فيه في هذا المقام، ما دامت التجربة التاريخية للأمة كانت هي المرجعية وهي غنية ومتنوعة تسعف صاحب كل رأي ومذهب بما يؤيد به وجهة النظر التي يتبناها[1].

وقد عمّمت المعتزلة رأيها في مسألة جواز الثورة على الحاكم الظالم من قبل جمهرة المسلمين، حيث وضعوا شروطاً معينة للثورة[2]:

- أن يكون الثوار جماعة، لكي لا يكونوا مجرد حركة تمرد فردية.
- أن تكون نسبة نجاح الثورة راجحة على نسبة فشلها.
- أن يكون للثوار إمام عادل يعطونه البيعة ليحلّ نظامه فيما بعد محل نظام الحاكم الجائر.
- أن لا تكتفي الثورة بعد نجاحها بمجرد إزالة سلطة الحاكم الجائر، وإنما تأخذ بتغيير أمور المجتمع، على وفق فكرة العدل والتوحيد عن طريق الممارسة والتطبيق لها بصورة فعلية.
- الوضوح في تطبيق مبادئ الثورة الذي يعطيها بُعدها الشرعي المطلوب.
- تقديم الدليل المادي على تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على أرض الواقع عن طريق العين المجردة[3].

---

(1) للمزيد من التفصيل، يُنظر: محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة: ص7 وما بعدها.

(2) قيس هادي، دراسات في الفلسفة العلمية والإنسانية: ج2، ص159 ـ 160.

(3) عبد الستار الراوي، فلسفة العقل: ص113 ـ 115.

الباب الثاني

القانون الطبيعي في الفكر الغربي
ومقارنته بالأحكام العقلية عند المعتزلة

إنّ فكرة القانون الطبيعي، تعني وجود قواعد قانونية خالدة وثابتة، يكشفها العقل السليم وتكون أسبق من القانون الوضعي وأعلى منه، تصحّ في كل زمان ومكان.

ومن هذا التحديد أو التعريف الأولي، يظهر أن ما يميّز القانون الطبيعي هو الثنائية والموضوعية، فهو لا يدين بوجوده لإرادة المشرع (الموضوعية) كما أنه يعلو على القانون الوضعي ومستقل عنه (الثنائية).

فإذا كان هذا هو المعنى العام للقانون الطبيعي، فما هو أساسه؟ وأين نجد جذوره؟ وكيف تطوّر مفهومه وعلى ماذا استقر في العصر الحديث؟ وما هي أوجه الشبه والخلاف بينه وبين الأحكام العقلية عند المعتزلة؟

هذا ما سنحاول الإجابة عليه في هذا الباب والذي قسمناه على النحو الآتي:

الفصل الأول: القانون الطبيعي من اليونان إلى العصور الوسطى.

الفصل الثاني: القانون الطبيعي من عصر النهضة إلى العصر الحديث.

الفصل الثالث: المقارنة بين نظرية الأحكام العقلية ومبادئ القانون الطبيعي.

الفصل الأول

القانون الطبيعي
من اليونان إلى العصور الوسطى

أولاً: الجذور التاريخية للقانون الطبيعي:

على الرغم من أنّ الرومان هم الذين وضعوا أسس التحليل القانوني، إلّا أنَّ مساهمتهم في فلسفة القانون أو الفكر القانوني المجرد كانت مساهمة ضئيلة لا تكاد تُذكر فكل ما قدموه ليس إلّا فقرات مبعثرة هنا وهناك من دون رابط أو تنظيم كما يتضح ذلك في كتابات (شيشرون وسنيكا).

وفي مقابل ذلك كان نصيب اليونان من علم القانون ضئيلاً إذ لا نكاد نعرف شيئاً مؤكداً عن موقفهم من فكرة العقد أو المسؤولية مثلاً، إلّا أنَّ نصيبهم في إرساء أسس فلسفة القانون والفكر القانوني كان هائلاً، وهكذا في إرساء أسس الفلسفة بوجه عام[1].

ويرجع تاريخ فكرة القانون الطبيعي إلى قرون سحيقة قبل الميلاد، فمنذ زمن بعيد والإنسان يتطلع إلى العدل، فأخذ يفكر وينتقد القانون القائم ويرجو المشرع أن يضع قانوناً جديداً أكثر عدالة ورحمة، وقد سيطر على الإنسان اعتقاد يتمثل في اقتناعه بفكرة وجود قانون مثالي عالمي، يجب أن

(1) حسن علي الذنون، فلسفة القانون: ص27.

تقوم عليه الإنسانية ويتأسس عليه بناء المجتمع، وفي إطاره تُصاغ النظم السياسية والقانونية، وقد ساعدت العقلية الحالمة للإنسان في سعيها المتواصل نحو الخيال والتطلع إلى تبلور فكرة القانون الطبيعي، ففي مجال السياسة جعله يسعى إلى إيجاد دساتير مثالية (اليوتوبيا السياسية L'utopic) وفي مجال القانون يسعى إلى إيجاد قانون جديد طبيعي بعيد عن الفساد البشري ويحقق الخير والعدالة للمجتمع[1].

ويجب التفرقة بين نوعين من التفكير بالنسبة للقانون الطبيعي[2]:

الأول: القانون الطبيعي للمنهج القانوني.

والثاني: القانون الطبيعي لموضوع القانون.

ويُعدّ القانون الطبيعي للمنهج القانوني أسبق عهداً، إذ يرجع إلى العصور القديمة كما كان سائداً في العصور الوسطى، وهو يُعنى بمحاولة اكتشاف النهج الذي يمكن بموجبه صياغة قواعد عادلة لسدّ الاحتياجات المتغيرة دائماً، فهو وصف لصياغة القاعدة القانونية وليس لقائمة القواعد القانونية.

أما القانون الطبيعي لموضوع القانون، فقد كان من ظواهر القرنين السابع عشر والثامن عشر، ويتميز بمحاولة استنباط مجموعة كاملة من القواعد القانونية من بعض المبادئ والمسلمات الأولية المطلقة، والتي لم تكن سوى مظاهر للادعاء السائد وقتئذ من أن لكل فرد في الجماعة حقوقاً طبيعية أو إنسانية[3].

ولما لم يكن من السهل تعريف القانون الطبيعي للبحث عن جذوره، لذا سنحدّد خصائص معينة لما يُسمّى بالقانون الطبيعي، ومع افتقادنا لتعريف شامل ومحدّد للقانون الطبيعي، فإن محاولة وضع تعريف محدد لفكرة

---

(1) فايز محمد حسين، نشأة فلسفة القانون وتطورها: ص280؛ فلسفة القانون: ص109.

(2) W. S. Dias. «Jurisprudence», P.654.

(3) فايز محمد حسين، نشأة فلسفة القانون وتطورها: ص281؛ فلسفة القانون: ص109.

القانون الطبيعي تُعدّ نوعاً من العبث، لاتخاذ هذه الفكرة لمعانٍ عديدة تختلف من حضارة إلى أخرى، ولا سيما من حيث جوهرها أو مضمونها[1].

وتبدو مشكلة تعريف القانون الطبيعي أكثر وضوحاً، إذا ما عرفنا أنه يتكون من مصطلحين هما: **«قانون»** و **«طبيعة»** وكلاهما تتعدد مرادفاته، حتى أن البعض[2] حاول تحديد مضمون مصطلح الطبيعة فرأى أن لها سبعة عشر معنى، ورأى أن مصطلح قانون يفيد خمسة عشر معنى ومن هنا يُستنتج أن القانون الطبيعي ـ يمكن على الأقل ـ أن يكون له (255) معنى (على أساس أنه حاصل ضرب 17 × 15).

وبوجه عام تتمثل خصائص القانون الطبيعي حسبما حدّدها بعض المفكرين فيما يأتي[3]:

- ❖ التأكيد على أولوية الطبيعة على الإرادة، فالقانون الطبيعي يجد أساسه في الطبيعة وليس في الاتفاقات الإنسانية.
- ❖ مجموعة مبادئ غير مكتوبة يجب أن يتوافق معها كل تشريع وضعي.
- ❖ يتضمن المُثل التي ترشد إلى سبل التطور القانوني.
- ❖ يتيح منهج الوصول إلى القانون الصحيح.
- ❖ له أسبقية البحث في العدالة مع احترام قاعدة الشرعية.
- ❖ الطابع الأخلاقي الأساس الذي يجب توافره في فكرة القانون، كي لا يحدث انفصال بين القانون كما هو كائن والقانون كما يجب أن يكون[4].

---

(1) عباس مبروك الغزيري، أساس القانون: ص8.

(2) L'ingber, Jean Bodin et Le droit naturel, P.280.

(3) N. Alexeier, Le droit naturel, P.139 et.ss. R.M.Dias Jurisprudence, P.340 J.Finnis, Naturel Law and naturel rights, P.23.l ingber, Jean Bodin Le droit naturel, P.279 etss.

(4) إن القوانين الطبيعية كما يرى دعاة المفهوم التقليدي تحكم تصرفات الأفراد في المجتمع أي إنها قواعد قانونية، ولكن أليس في هذا القول خلط بين ما هو كائن وما يجب أن يكون. يُنظر: منذر الشاوي، مذاهب القانون: ص50.

❖ كافة الأوصاف والشروط اللازمة لوجود القانون.

ولذلك لا نستطيع كشف الستار عن فكرة القانون الطبيعي إلّا من خلال التطور التاريخي لهذه الفكرة وجذورها الفلسفية:

1 ـ فكرة القانون الطبيعي عند اليونان:

ما من شك في أن اليونان القديمة كانت التربة الخصبة للفلسفة، ففيها تفتّحت براعمها وأينعت وازدهرت على نحو لم يشهد له العالم القديم نظيراً[1].

فالفلسفة اليونانية أصيلة لا تستمد أصولها من الأمم التي سبقتها في الظهور كالفراعنة والآشوريين والبابليين وغيرهم، وإنما نشأت في الفكر اليوناني فهي وليدة نتاجهم العقلي، ويستطيع الباحث أن يرجع بالفلسفة خطوة بعد خطوة حتى يصل إلى مهدها في بلاد اليونان من دون أن يشعر المرء خلال البحث بحلقة مفقودة أو غامضة[2].

والحق أن بلاد اليونان كانت مهد الفلسفة والتفكير المعمق، ولا تخرج فكرة لها صلة بالطبيعة أو بالمجتمع عن حدود المنطلق الذي حدّده نظر الفلاسفة والحكماء الإغريق ولذلك يتجه كل باحث إلى تلمس مصادر شتى الأفكار الفلسفية في الفكر الإغريقي والتقاطها منه، وقد يجد من دون عناء أن بذور كل الأفكار الفلسفية في العصر الحديث غرست فيه فأثمر بعضها ولم ينتج البعض الآخر[3].

ولما كانت فكرة القانون الطبيعي لصيقة بالفلسفة، والفلسفة وطيدة الصلة عضوياً وتاريخياً باليونان القدماء، بدأ الباحثون الذين تناولوا فكرة القانون الطبيعي، بالبحث عنها لدى اليونان من دون أي تساؤل أو تردد في صحة هذا المنهج، وفي ذلك يقول العلامة فريدمان: «**ان الفكر الإغريقي**

---

(1) أحمد محمد غنيم، تطور الفكر القانوني: ص5.

(2) أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية: ص7.

(3) محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: ص101.

طوّر المشاكل الرئيسية وحدّد الأسئلة التي شغلت الفكر القانوني الغربي لحدّ الآن وإن اليونان وضعوا أسس القانون الطبيعي وطوروا معالمه الأساسية»[1] وإن الطور الأول من القانون الطبيعي يقتضي البحث عن أصله التاريخي في الفلسفة الإغريقية في إشارة إلى صرخة «انتيجونا» في مسرحية سوفكليس الشهيرة هذه الصرخة التي ألقتها «انتيجونا» وتردّد صداها في أرجاء التاريخ، كالنداء السحري في وادي الحياة يتفجر من قاع الظلم والطغيان ويتصاعد إلى قمم العدل والآمال[2].

إلّا أن بعض المفكرين وجد من الصعب القول بأن هذه الصرخة يمكن أن تُعدّ أساساً للقانون الطبيعي[3].

ونرى ان الخلاف كان بسبب الخلط بين القانون الطبيعي للمنهج القانوني أو القانون الطبيعي لموضوع القانون كما بيّنا سابقاً.

ومهما يكن من أمر فانَّ الميزة الفريدة للفلاسفة اليونان هي أنهم لم يركنوا إلى الوحي الذي يرشد فكرهم، بل آمنوا بقوة عقل الإنسان المسترشد بالملاحظة للوصول إلى فهم حقيقي للعالم، من هنا برز الإيمان بالعقلانية أي أن الكون تحكمه قوانين منطقية عقلية يقدر العقل البشري على استيعابها وفهمها، وهي التي كان لها تأثير بالغ على العلم والفلسفة الغربية، وفوق ذلك فقد كان لهذه المعالجة نتائج مهمة بالنسبة لمكانة الإنسان في العالم، فبما أن النظرة للكون هي نظرة عقلانية وأن عقل الإنسان اسهم في هذه العقلنة، فإنه من الممكن تقرير المبادئ العقلانية التي تحكم سلوك الإنسان

---

(1) W. Fried mann, Legal second Iimpression, P. 21.

(2) ثروت أنيس الأسيوطي، فلسفة القانون في ضوء التاريخ الاقتصادي والاجتماعي: ص10.

(3) حقاً إن «انتيجونا»، بطلة المسرحية قالت لا، لا ما كان يجب أن اعتقد أن تكون لأوامرك القوة الكافية ضد قوانين الإلهات غير المكتوبة، قوانين ثابتة، لنضعك أنت الفاني فوقها، آه! إنها ليست بنات اليوم ولا الأمس، هذه القوانين، لقد وجدت وستوجد دائماً ولا أحد يستطيع القول متى بدأت. يُنظر: منذر الشاوي، فلسفة القانون: ص108؛ مذاهب القانون: ص26.

فرداً ومع أبناء جنسه، وهذه الآراء وغيرها أصبحت جزءاً من الجدل الذي كان سائداً[1].

وقد مرّت الفلسفة في اليونان بمراحل من التطور، منها مرحلة ما قبل السوفسطائيين الذين كانت لديهم هذه الفكرة مجرد تأمل فلسفي لمظاهر الحياة الاجتماعية ومحاولة للكشف عنها.

ثم مرحلة السوفسطائيين والذين نفوا وجود قانون عام مؤسس على العدالة كما أنكروا وجود قانون عادل في ذاته[2] وبمعنى آخر، رأى السفسطائيون أن كافة الأنظمة السياسية والاجتماعية والقانونية هي أفكار مستوحاة من نتاج التقاليد والعادات وما تعارف الناس عليه في علاقاتهم.

وترتيباً على هذا نفى السفسطائيون فكرة القانون الطبيعي وبوجه عام الأساس الطبيعي للعدالة، وذلك استناداً إلى حجة مفادها أن العدالة في تنازع مستمر مع الرغبات الخاصة لكل فرد، لأن كل فرد يقدّر العدالة وفقاً لمصلحته الذاتية، وحتى لو فرضنا وأمكننا القول بأن العدالة لها أساس طبيعي وإنها مفيدة للأفراد، فإنه في الواقع إن تلك المزايا تخصّ مجموعة معينة من الأفراد، وبالتالي فإن القانون الطبيعي ما هو إلا مجموعة القواعد التي تحقّق المزايا لقدر معين من الأفراد من دون الآخرين، وبالتالي فهو ليس بقانون عالمي، ومن ثم لا يمكن تطبيقه بصورة عامة حتى ولو في داخل نطاق مجتمع معين، ومن ناحية أخرى فإن أفكاراً مثل العدالة والقانون كلها مجرد أفكار اتفاقية تُصاغ وتُحدّد في ظل الاتفاقيات الإنسانية[3] ويرجع الحكم إلى إحساس الشخص نفسه.

وبذلك لا يمكن القول إنهم ناصروا فكرة القانون الطبيعي، وإن صحّ

(1) دينيس لويد، فكرة القانون: ص90 ـ 91.

(2) محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: ص104؛ عباس مبروك الغزيري، أساس القانون: ص8.

(3) عباس مبروك الغزيري، أساس القانون: ص9 ـ 10؛ فايز محمد حسين، نشأة فلسفة القانون وتطورها: ص270 ـ 274.

القول إنه كان لهم الدور الأكبر في مناقشة الأساس الطبيعي للعدالة، فهم الذين طرحوا هذا السؤال العميق: هل الشيء الذي يعدّه القانون الوضعي عادلاً، عادل بالطبيعة[1]؟

وعلى الرغم من أنهم أجابوا على هذا السؤال بالنفي، بيد أن ما هو أهم من إجابتهم عليه هو طرح السؤال نفسه وتقديمه كمشكلة ظل الفلاسفة من بعدهم يحاولون الإجابة عليها.

وتبقى جذور فكرة القانون الطبيعي بالمعنى الذي حدّدناه سابقاً يمكن تلمسها في المرحلة التي جاءت ما بعد السوفسطائيين مرحلة قمم الفلسفة اليونانية سقراط، أفلاطون، أرسطو، الرواقيين، إذ ركزت الفلسفة اليونانية على التمييز بين **«الطبيعة»** من ناحية و**«القانون»** و**«العرف»** و**«العادة»** من ناحية أخرى، فإن ما يتطلبه القانون يختلف من مكان إلى آخر، بينما ما كان بالطبيعة فإنه يتشابه في كل مكان، لذلك فإن قانون الطبيعة كان له سمة التشابه أكثر من كونه شيئاً موجوداً بشكل واضح، وقد افترض سقراط وأتباعه من الفلاسفة أرسطو وأفلاطون وجود العدالة الطبيعية أو الحق الطبيعي وفي هذا الشأن عُدّ أرسطو أبا القانون الطبيعي[2].

أ ـ سقراط (469 ـ 399) ق.م:

تُعدّ أفكار سقراط نقطة التحوّل الأولى من المادية الطبيعية إلى المثالية في الفلسفة اليونانية ولهذا كان يُعدّ أصلب أعداء السفسطائيين عوداً، ومع ذلك فقد كان حكيماً أكثر منه فيلسوفاً صاحب نظرية، وهو بدوره كالسفسطائيين لم يدوّن آراءه كتابة وإنما نقلها إلينا تلاميذه والمعجبون به، على خلاف السفسطائيين الذين نُقلت أغلب أفكارهم عن طريق معارضيهم.

---

(1) أحمد محمد غنيم، تطور الفكر القانوني: ص8.

(2) Shellens, Aristotleson Naturel Law.

بحث منشور على الموقع الإلكتروني: http://en.wikipedia.org/wiki/naturel Law.

ويُعدّ سقراط بحق مؤسس الفلسفة الأخلاقية، لأنه أول من اهتم بدراسة الإنسان والسلوك الإنساني، ولم يوجه عنايته كأسلافه إلى الطبيعة والميتافيزيقيا، فالأخلاق عنده حظيت بالمقام الأول لأنها تبحث عن الماهيات والفضائل[1].

فقد ولد سقراط في ظروف اضطربت فيها أنظمة الحكم وجارت خلالها على النحو الذي كان يطمح إليه الناس من قيم في دوائر الأخلاق والدين والحقيقة والقانون، فحاولَ سقراط إقامة الدليل على بطلان ما ذهب إليه السوفسطائيون من أن الأخلاق اعتبارات شخصية، وعلى إثبات أن للأخلاق وللأشياء جميعها حقائق ثابتة تُقاس بها أعمال الإنسان، وأن العقل أداة تحصيل المعرفة من دون الحواس، على خلاف ما رآه السوفسطائيون من أن معرفة الأشياء كلها لا تعدو الإدراكات الجزئية، وقد رأى أن الحواس ومدركاتها إذا كانت تختلف باختلاف الأشخاص، فإن العقل ليس كذلك، بل هو عام مشترك عند جميع الناس، فهم جميعاً يرون الحقائق بمنظار واحد هو منظار العقل الذي لا يختلف إدراكه في شخص عن شخص آخر[2].

وعدَ سقراط القصد من الفلسفة أن يعرف الإنسان نفسه، فهو عقل وجوهر روحاني ويكون قد حصل على مفتاح العلوم كلها إذا عرف ذلك. وقد اهتم سقراط في بحث الخلقيات لاعتقاده أن لا شيء أهم للإنسان من تهذيب أخلاقه قبل الخوض فيما وراء ذلك. ومن هنا يُعدّ مذهب سقراط أول محاولة للأخلاق الحرة العقلية[3] وعن طريق تعاليمه أخذت الفلسفة الأخلاقية تشغل في الفكر اليوناني المكان البارز الذي لم تفتقده بعد ذلك أبداً، وكانت نقطة البدء الرئيسة التي صدرت عنها اتجاهات الفلسفة

---

(1) ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية: ص18.

(2) أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية: ص83.

(3) محمد يوسف، تاريخ الأخلاق: ص73.

الأخلاقية اليونانية التي جاءت بعده وكان بهذا منشئ علم الأخلاق بمعناه الصحيح[1].

وقد عاصر سقراط عدداً من الفلاسفة المرموقين في زمانه، فقد التقى ببارميند أواخر أيامه ورأى بروتا جوراس وتأثّر بزينون الأيلي ومنهجه الجدلي وميتافيزيقاه، وكذلك التقى بعدد من الفيثاغوريين بين المتأخرين، كذلك اطلع على النحلة الأورفية الصوفية وتأثر بها[2]. ومعروف أن سقراط هو صاحب أشهر جدل مع السوفسطائين، ووقف على دقائق آرائهم في المعرفة وصمّم الرد عليهم بوصفهم أقاموا مذهب الشك وحرّموا أية إمكانية لقيام معرفة يقينية، وقد نذر حياته في سبيل دحض حججهم وإقامة نظرية معرفة يقينية تعيد اليقين والثبات لمشكلات الفلسفة.

لذلك وجّه سقراط نظره ناحية الموضوعات العلمية ولا سيما الأخلاق، ليرى أن على الإنسان معرفة الخير من الشر والتقوى من الفجور، والعدل من الظلم، والقبيح من الجميل، والسلام من الحرب، وعليه أن يطّلع على أمور الدولة، وراعيها ومصلحها. واهتم سقراط بإثبات أن هناك وراء الحس أموراً ثابتة أو ماهيات هي القيم، فالخير خير في كل زمان وفي كل مكان ولدى جميع الناس، والشر كذلك فمن ذا الذي يستطيع أن يقول إن إنقاذ الغريق أو إطعام الجائع أو إرشاد الأعمى إلى الطريق.....الخ، ليس خيراً؟ ومن يستطيع أن يقرر أن القتل بدون حق أو عن عمد أمر ليس شراً؟ فعلاً إن هناك كما يرى سقراط أناساً لا يفعلون ما هو خير وقد يفعلون ما هو شر، ويرى سقراط أن ذلك راجع إلى عدم معرفتهم بما هو خير وما هو شر، وفي نظره أن من يعرف الخير لا بدّ أن يفعله ومن يعرف الشر لا بدّ أن يتجنبه[3].

---

(1) توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها: ص12.

(2) أحمد خواجة، في الأخلاق: ص46.

(3) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: ص259 ـ 260.

من هنا يتّضح التأكيد في نظرية سقراط على أن الحقائق من الأمور التي يستكشفها العقل، ومن نظرته التي تعتمد التحليل الوصفي للأشياء وتعريفاتها كان التحليل الذي يقود إلى وصف **(الحدّ المطلق)** الذي نتبينه في الأخلاق، وقد أحسّ سقراط، وهو يتناول بالبحث والتنقيب هذه العملية الذهنية بأنه قادر على تنظير الحدود الأخلاقية وبنائها، وأنه يتمكن في الوقت ذاته من الإجابة على السؤال الخطير: ما هو الشيء الأفضل بذاته؟[1].

وسنحاول التعرف على أهم محاور نظرية سقراط الخلقية وكما يأتي[2]:

- ينطلق سقراط من كون أن الإنسان خيّر بطبعه، كل إنسان يريد الخير ويرغب فيه وكل إنسان ينفر من الشر ويهرب منه، الإنسان لا يفعل الشر باختياره كما أن الإنسان لا يفعل الخير مرغماً. إذا فعل الإنسان الخير فهو بذلك يوافق طبيعته، وإن فعل الشر خالف هذه الطبيعة، وهذه المخالفة ناتجة عن الجهل.
- يريد سقراط إنساناً خيِّراً مستقيماً عادلاً تقياً صادقاً، يحب الغير ويساعد المحتاجين، ويطمح إلى مجتمع تتحقق فيه الخيرية أيضاً، ولكي تتحقق هذه الطموحات لا بدّ من قيم ثابتة موضوعية لا قيم نسبية متغيرة مرتبطة بحاجات الإنسان البيولوجية، يعود سقراط إلى القول بان هذه القيم الموضوعية لا يمكن الوصول إليها إلّا بالتعريفات الدقيقة الواضحة التي سبق وأن لمّحنا إليها، عندما أعرف معنى العدل بدقة فلن أظلم ولن أحيد عنه قيد أنملة، عندما يعرف الإنسان دقائق الخيانة فلن يقبل ان يكون خائناً أبداً، بل يجب أن تكون لهذه القيم معان ثابتة لئلا نقع في الشك السفسطائي الهادم لإمكانية وجود حقائق تسير عليها البشرية بهدى وتقوى.

ويسمح سقراط في حالات بخيانة الأعداء، من هذا المنطلق فقط

---

(1) جعفر آل ياسين، التعريف والحدود: ص54.

(2) أحمد خواجة، في الأخلاق: ص50 ـ 51.

يمكن التساهل والقول بالنسبية، أما في الحالات العادية فلا يمكن الركون إليها بل علينا العودة للمعايير الثابتة والتحديد الدقيق لمعاني الأفكار لأنَّ في تحقيقها تحقيق سعادة المجموع.

- ❖ إن الطبيعة التي يدعو سقراط للإيمان بها، هي معرفة النفس الإنسانية حق المعرفة، إذا عرفنا حقيقة النفس الإنسانية والطبيعة الإنسانية فإننا فاضلون لا محالة، ويستند سقراط في ذلك إلى ثنائية البدن والنفس، إن إماتة قوى البدن الشهوانية تحيي قوى النفس العليا كما أن إرضاء البدن وشهواته وغرائزه يؤدي إلى موت قوى النفس العليا وزوال القيم الروحية، فهو يرى أن الحكمة الخلقية تصدر عن العقل، وإذا ما عرفنا هذه الطبيعة الإنسانية فإننا لا شك فاعلون كل ما يؤدي لخير الفرد وسعادته وخير المجموع وسعادتهم[1].

- ❖ لم يناد سقراط بأخلاق نظرية بحتة لا صلة لها بالحياة العملية لأنه كان هو نفسه قدوة صالحة لحياة فاضلة، كان يتحكم في أهوائه وانفعالاته وكان هادئ النفس زاهداً في الطعام والشراب، شجاعاً في الحرب، شجاعاً في إعلان رأيه في البرلمان، كان مستقل الرأي لم ينحز إلى أي حزب من الأحزاب، وحتى عندما حُكم عليه بالإعدام، وحاول بعض أصدقائه تدبير هربه، رفض ذلك بحجة أن في ذلك مخالفة لقوانين الدولة التي يجب عليه طاعتها واحترامها.

ولذلك فإن إطاعة قوانين الدولة تبدو في نظره واجباً في كل الأحوال، والمواطن الصالح يجب ان يطيع حتى القوانين السيئة كي لا يشجّع المواطن السيئ على مخالفة القوانين الصالحة[2].

---

(1) ومن نافلة القول إن المعتزلة أقرب إلى قول الحق من سقراط في شرح وتحليل طبيعة النفس البشرية والبواعث إلى الفعل. يُنظر أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: ص149.

(2) أحمد محمد غنيم، تطور الفكر القانوني: ص11.

ب ـ أفلاطون (427 ـ 347) ق.م.

يُعدّ أفلاطون، مؤسس الفلسفة المثالية الموضوعية، وقد جاءت كتاباته على شكل حوارات ـ أكثر من ثلاثين حواراً فلسفياً ـ، وهي تمثّل حيناً المناقشات التي كانت تدور بين سقراط وتلاميذه، وحيناً آخر مناقشته مع خصومه السوفسطائيين إلى حدّ أن منهج أفلاطون يكاد يبدو وكأنه جاء على لسان سقراط[1] حتى لا يذكر أفلاطون الا ويتراءى من خلاله سقراط، ولا يمرّ سقراط بذهن إلّا بصحبته تلميذه أفلاطون وناقل أفكاره، بل إننا لا نعرف سقراط معرفة واسعة الا من خلال كتابات أفلاطون، ولا نقرأ أفلاطون إلا ونلمس أثر مبادئ أستاذه سقراط[2]، وإن الفضل في أحكام أفلاطون بالأخلاق يرجع إلى سقراط.

ولا شك في أن فكرة القانون الطبيعي الذي يعني المثل الأعلى الذي يبحث عنه العقل للاهتداء به، تبدو منسجمة مع نظرة أفلاطون الفلسفية، ونظريته في المثل، فقد سلم أفلاطون بصحة ما وصل إليه أستاذه سقراط من أن العلم لا يقوم على المدركات الحسية التي توصلها الحواس إلى الذهن وإنما يعتمد على المدركات العقلية التي يستخلصها العقل مما تمتلئ به الحياة من جزيئات، ولكنه لم يوافق سقراط في ما رآه من أن هذه الصورة الذهنية ليس لها مدلول يطابقها في العالم الخارجي، وإنما رأى أن لها حقيقة خارجية مستقلة عن الإنسان، وإن الإدراكات الكلية التي وصل إليها العقل هي أسماء لها مسميات في الواقع، وبناء على ذلك فإن الحقيقة عبارة عن مطابقة الفكرة الذهنية للشيء الخارجي[3].

شهد أفلاطون في مطلع شبابه الحرب **(البيلوبونية)** التي نشبت بين أثينا وإسبارطة ودارت رحاها في أرجاء اليونان جميعها، وانتهت هذه الحرب

---

(1) أحمد محمد غنيم، تطور الفكر القانوني: ص11.

(2) ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية: ص27.

(3) أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية: ص108.

بعد أن زعزعت دعائم القوة السياسية في أثينا، واضطربت خلال أعوام الحرب ـ التي استمرت أكثر من ربع قرن ـ الأوضاع الداخلية والخارجية وأمسك العامة بزمام الأمور، ولم تكد الحرب تضع أوزارها حتى وثبت الطبقة الأرستقراطية إلى مناصب الحكم، وأصبح الأمر في يد ثلاثين من الجبابرة الطغاة، الذين أمعنوا في القسوة والظلم وضربوا بيد من حديد على رؤوس الشعب، وهكذا شهد أفلاطون عهدين متلاصقين من الفوضى فلا الديمقراطية استطاعت أن تسلك بالبلاد سبيلاً سوياً ولا الأرستقراطية أمكنها أن تعيد للبلاد نظامها المفقود[1] فكانت هذه العوامل كلها دافعاً لأفلاطون وغيره من الفلاسفة والمفكرين إلى التعلق بمثل أعلى للعدالة، فعندما يختل ميزان القيم في المجتمع وفي الحكم يهرب المفكرون إلى مُثل عليا يحتمون بها ويجدون فيها التسلية والعزاء عما يقع في المجتمع من مآسٍ ومظالم[2] وعلى الرغم من تأثّر أفلاطون في بحوثه الأخلاقية بسقراط، إلّا أنه لم يكتف كما اكتفى سقراط بنظرية الأخلاق والمعرفة، وإنما جعل الطبيعيات متصلة بالأخلاق، وبعبارة أكثر دقة، إن فلسفة أفلاطون وإن كانت تنصب أصلاً على تأملاته الفلسفية في الوجود كله فإن الغرض من وراء تأملاته الفلسفية قام في (**الخير**) الذي يُدرك بوصفه أساس الوجود والمعرفة على السواء، وبهذا تتوحّد ماهية الوجود وغايته، وهذه الغاية لا تكون خيراً إلّا بمقدار اتصالها بغاية المجموع وخيره الأسمى، فالإنسان بوصفه صورة مصغرة للكون لا يصيب خيراً أو أن يكون له وجود إلا إذا كان مستمداً من خير العالم ووجوده، ذلك أن كل نشاط عقلي يهدف إلى تحقيق غاية، وكذلك الحال في الإنسان كفرد فبمقدار حظه من تحقيق غاية، يكون حظه من الاسم الذي يُطلق عليه، فالحاكم هو بالضرورة الذي يحقّق الخير والرفاهية لشعبه، فإن أخطأه التوفيق سلبنا عنه صفة الحاكم[3].

(1) أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية: ص98.

(2) حسن علي الذنون، فلسفة القانون: ص29.

(3) يُنظر: ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية: ص38.

ثم جاء أفلاطون بنظريته عن القانون الطبيعي، محاولاً من خلالها تفنيد مزاعم السوفسطائيين، وذلك من خلال انتقاده لتعريف تراسيما خوس للعدالة بأنها مصلحة الاقوياء، إذ يرى أن هذا التعريف يجعل إرادة الشخص مقياس السلوك، وإرادة الحاكم معيار العدالة، ويؤدي إلى الاستبداد والظلم[1].

أما عن الدولة فيرى أفلاطون أنها ضرورة في كل مجتمع بشري، فالغاية من حياة الأفراد هي الأمن والحكمة والفضيلة والمعرفة، وهم لا يستطيعون الوصول إلى هذه الغاية إلّا عن طريق الدولة، ويرى أنه يجب أن تقوم الدولة على الفكر والعقل وأن تكون القوانين التي تصدرها ناشئة عن فكر وتعقل كذلك، ومثل هذه القوانين لا يمكن أن تصدر إلّا عن عقلاء مفكرين وبعبارة أخرى عن **(فلاسفة)** فحكام الأمة يجب أن يكونوا فلاسفة، ولما كان الفلاسفة قليلين، وجب أن تكون الحكومة أرستقراطية، وهو يريد بالأرستقراطية ارستقراطية العلم لا أرستقراطية المال والنسب.

ويرى أفلاطون أن الدولة تقوم على ثلاثة أركان هي العقل والقوة والعمل، أما العقل فيتمثل في طبقة الحكام، ويمثل الشرطة والجنود والمحاربون القوة ويمثل العمال العمل[2].

لقد أقام أفلاطون فكرة القانون الطبيعي على أساس ميتافيزيقي يتمثل في العدالة باعتبارها معياراً سامياً له، تقوم على فكرة التدرج الطبقي، بمعنى أن طبيعة العدالة تقتضي قيام دولة يحكمها مبدأ تقسيم العمل والتخصص الوظيفي[3]، فالعدالة هي التناسق بين طبقات الأفراد في الدولة بحيث يعمل كل فرد حسب طبقته كل ما هو معهود إليه وفق قدراته الطبيعية[4].

(1) عباس مبروك الغزيري، أساس القانون: ص14.
(2) حسن علي الذنون، فلسفة القانون: ص29 ـ 30.
(3) عباس مبروك الغزيري، أساس القانون: ص15.
(4) طه عوض غازي، فكرة العدالة عند أفلاطون: ص18.

وقد أضفى أفلاطون بُعداً نفسياً على فكرة العدالة، بمعنى أنه رأى أن هناك ركناً أساسياً للعدالة، يتمثل في التوافق بين قوى النفس الثلاث العقلانية، العصبية، الشهوانية، بحيث يؤدي هذا التوافق إلى الانسجام والتوازن بين هذه القوى، وينتهي هذا الوجه من العدالة، بالعدالة داخل النفس البشرية[1].

ارتبطت هذه الفلسفة المبهمة باعتقاد يوناني في قوة العقلانية، حيث اعتقد أفلاطون، بإمكانية الرجل الحكيم المثقف بالفلسفة ـ فلسفته هو ـ على تحقيق رؤيا لدنيا الكمال التي تقع وراء عالم الحواس[2].

هذه المعالجة المثالية التي عدّت (**الفكرة**) نوعاً من الشيء الذاتي المجرد الذي يحتوي على قدر عال من الصدق والحقيقة أكثر من مجرد المظاهر الفيزيائية للعالم المباشر، طبّقها أفلاطون على عالم الأخلاق، وعلى الظاهرة الفيزيائية معاً، والحقيقة أن مؤلفه الشهير (**الجمهورية**) كان موجهاً لشرح فكرة العدل، كما تفهمها الفلسفة المثالية، وعرضت العدالة بوصفها نوعاً من التجريد الذي لا يمكن أن يفهمه إلّا الفيلسوف، ولا يمكن تحقيقه إلّا على يد دولة مثالية يحكمها ملوك فلاسفة، والعدل كما تعرضه شرائع دول معينة هو في أحسن الحالات مجرد ظل باهت للعدل الحقيقي.

من هنا يتضح أن أفلاطون ابتعد كثيراً عن موقف أستاذه سقراط واحترامه لشرائع وطنه، ومع ذلك، فإن أفلاطون لم يؤمن بفكرة العدالة العليا على أنها شكل قانوني شرّعته الطبيعة، وأن القانون البشري في وضع تبعي له، ويظهر هذا الموقف جلياً في كتابه (**القوانين**) الذي ألّفه في شيخوخته، وحاول أن يوضح فيه كيف أن الاقتراب من العدل المثالي يمكن تحقيقه بالقوانين القائمة التي تحكم دولة قائمة، فهو يُبدي

(1) فايز محمد حسين، نشأة فلسفة القانون وتطورها: ص288.
(2) دينيس لويد، فكرة القانون: ص92.

احتراماً كبيراً لشخصية الفرد، ولكنه يقصره على الأحرار من دون العبيد، فقد أجاز أفلاطون نظام الرق، وقال إنه أمر ظاهر المشروعية لا يحتاج تبريره إلى برهان، ولكنه فرض على الأسياد حسن معاملة رقيقهم[1].

وأخيراً يمكن استخلاص صفات شبيهة بالقانون الطبيعي من أفكار أفلاطون من خلال الحقائق الخارجية التي أطلق عليها اسم المثل، فهي عناصر أي أساس الأشياء عامة، ومعانٍ مجردة وأبدية لا يحدّها زمان أو مكان، وهي كاملة لا يشوبها النقص، ومعقولة أي يمكن إدراكها بالعقل[2]. وقد لاحظ (**جروفيتش**) أن مبادئ القانون الطبيعي عند أفلاطون مزجت بين القانون والأخلاق وجعلت من الطبيعة أساسا نظرياً لأي قانون، يمكن للإنسان من خلاله أن يوجّه سهام النقد إلى القانون الوضعي[3] ذلك أن العدالة التي يتحدث عنها أفلاطون ليست في الحقيقة سوى تعبير عن الفضيلة الاجتماعية، ومن ثم فإنها تنتمي إلى مجال الأخلاق الاجتماعية أكثر من انتمائها إلى مجال القانون[4].

ومن الصلات التي توجد بين أفلاطون وبين الكثير من المتكلمين، ننظر أحياناً إلى الصفات عند المعتزلة بأنها قريبة الشبه، في المثل الأفلاطونية والمعتزلة يقولون إن العقل يدرك القيمة الخلقية للأفعال، ولهذا وُصفت هذه القيمة بأنها مطلقة، أي أن الأفعال في ذاتها حسنة أو قبيحة، مثلما يذهب أفلاطون إلى القول إن الخير محبوب من الآلهة لأنه خير في ذاته وإنه لم يكتسب هذه الصفة من حب الآلهة له[5].

---

(1) حسن علي الذنون، فلسفة القانون: ص31.

(2) أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية: ص111 وما بعدها؛ محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: ص106.

(3) عباس مبروك الغزيري، أساس القانون: ص16.

(4) المرجع نفسه: ص17.

(5) للمزيد يُنظر: ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية: ص431 وما بعدها.

ج - أرسطو (384 - 322) ق.م.

ولد أرسطو في مدينة (استاجيرا) الجزائرية وكان أبوه طبيباً لملك مقدونيا وهذا أول سبب لاتصال أرسطو الوثيق بالبلاط المقدوني. تتلمذ أرسطو على أفلاطون مدة تقرب من عشرين عاماً وكان أثيراً عند أفلاطون وموضع تقديره وإجلاله[1].

وقد أثّرت أراء أرسطو على فلسفة القانون وعلى الفلسفة الغربية بوجه عام، وكان أرسطو الفيلسوف الأول في نظر المفكرين والفلاسفة المسلمين، فقد كان ابن رشد يسميه الحكيم وأحياناً يسميه الحكيم الأول[2].

ولا يعنينا من فلسفة أرسطو إلا نظرياته التي تتصل بفكرة القانون وفلسفته ولا سيما فكرة القانون الطبيعي، التي ضمّنها في كتابيه (الأخلاق) و(السياسة).

فإذا كانت فكرة المثل الأعلى تبدو بارزة في الفلسفة الأفلاطونية التي حلّقت في السماء باحثة عن الحقيقة المطلقة، فإنها تبدو باهتة في فلسفة أرسطو وذلك لأنه كان يحبّ الحقائق الواقعية ويميل إلى تنظيمها ووضع أسماء لها، وبسبب ذلك قيل: إن أفلاطون حلّق في السماء، وأما أرسطو فيبحث في الأرض[3].

ونظراً لتعقد الاتجاهات الفكرية والآراء الفلسفية التي كوّنت نظرية أرسطو الخلقية، ولكي لا يخرج البحث عن حدود موضوع الدراسة، حاولنا إجمال نظرية أرسطو الخلقية في النقاط الآتية[4]:

- ❖ ينظر أرسطو إلى الكون على أن لا شيء يحدث فيه عبثاً أو صدفة، كل شيء يحدث بترتيب ويسير على وفق غايات محدّدة، هذه الفكرة

---

(1) حسن علي الذنون، فلسفة القانون: ص32.

(2) المرجع نفسه، الموضع نفسه.

(3) أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية: ص197.

(4) أحمد خواجة، في الاخلاق: ص56 - 58.

الميتافيزيقية طبّقها أرسطو على الأخلاق، فأفعالنا لها غاية نرجوها لذاتها، والغايات لا تتسلسل إلى ما لا نهاية، فالغاية القصوى عند أرسطو لا يمكن أن تكون سوى الخير، الخير الأسمى، فالخير والسعادة عند أرسطو مترادفان.

- ❖ الخير عند أرسطو هو ما يحقّق طبيعته أو ماهيته أو يؤدي وظيفته الحقيقية. علم الأخلاق أذن مقصور على الإنسان، والشر والفضيلة والرذيلة، فإن الحيوان لا يفقه من هذه الأشياء، إلّا ما يحقّق حاجاته البيولوجية، فالإنسان مميز بماهيته وحقيقته وهو العقل، فخير الإنسان يتحقق بماهيته العاقلة المفكرة.

- ❖ إذا كانت حقيقة الإنسان العاقل، هو العقل، فإن ذلك لا يعني أن نُغفل الجوانب الأخرى في طبيعة الإنسان، وهذه الجوانب في معظمها بيولوجية ونفسية، ففي الإنسان غرائز وعواطف وانفعالات وحاجات ورغبات يرى أرسطو أن هذه الأشياء هي العنصر اللاعقلي في الإنسان، وأن العقل هو المنظم والقائد للعنصر اللاعقلي ليحقق الانسجام بينهما.

- ❖ قسم أرسطو الفضائل إلى نوعين، تبعاً لملكات النفس وهي الفضائل العقلية والفضائل الأخلاقية، فالحكمة والفهم والعقل هي فضائل فكرية والحرية والعفة فضائل خلقية.

ويعرّف أرسطو الفضيلة بأنها حال معتادة في التوسط... كما يحدّدها العقل وهي متوسطة بين رذيلتين إحداهما بالزيادة والأخرى بالنقصان، فالشجاعة هي وسط بين التهور والجبن.

ولم يقصد أرسطو في التوسط بين رذيلتين أن يضع للفضيلة وسطاً حسابياً دقيقاً، ورأى أن التوسط يختلف باختلاف الزمان والمكان والفرد، ولاحظ أن بعض الرذائل لا توسط فيها مثل الفجور والسرقة وقتل النفس أما في السياسة والأخلاق فقد ورث أرسطو عن أستاذه أفلاطون الدمج بين

الأخلاق والسياسة، وهو وإن سعى إلى فصلهما فقد ظلّت الأخلاق مصبوغة بصبغة السياسة، أو أن السياسة هي امتداد للأخلاق، وقد صاغ أرسطو نظريته في أصول الحكم وحدّد ما يجب أن يتحلى به الحاكم وطبيعة صلته بالمحكومين ومعنى القانون وطبيعته وهدفه، ومن هنا تنفذ الأخلاق إلى السياسة من نواحٍ عدة ولا سيما عند الحديث عن العدل، فهذا اللفظ له مفهومه السياسي، وإن العدل لا يتحقق بسهولة وإن على المرء كي يكون عادلاً أن يبذل مجهوداً ليس بالهين، فالاستعداد الطبيعي عند الإنسان للفضيلة، ومعرفته ماهيته الخيرة، وإدراكه الفعل الصواب من الفعل الشرير، كل ذلك لا يمنعه من الانحراف واللجوء إلى الفعل اللاأخلاقي الشرير، كما أن المعنى السياسي للعدل عند أرسطو معنى هام لأنه يحقّق الأخلاق على مستوى الدولة وهذا العدل نوعان: **توزيعي وتعوضي**.

- ❖ معيار الإنصاف في العدالة التبادلية يستخدم إذا ما حادت عن مسارها الذي يتفق والعدالة الطبيعية، أي عندما يحيد القانون الوضعي عما يجب أن يكون عليه القانون وفقاً للعدالة الطبيعية يتدخل معيار الإنصاف لإعادة التوازن بينه وبين القانون الطبيعي(1).

وهكذا نجد في آراء أرسطو إسهاماً فعّالاً في تطور الفكر القانوني وإظهار القانون الطبيعي مُحاطاً أو مُغشًى بغطاء العدالة حتى لقِّب بأبي القانون الطبيعي وسنشير إلى الجوانب الرئيسة من إسهاماته(2):

- ❖ العالم عند أرسطو وحدة قليلة تؤلف مجموع الطبيعة، وإن الإنسان يملك طبيعة وصفة مزدوجة، فهو جزء من الطبيعة وهو قد منح العقل.

ولما كان جزءاً من الطبيعة فإنه يخضع لها، ولأنه منح العقل فيكون متميزاً بالروح والإرادة اللتين تمكنانه من التميز بين الحسن والقبيح.

- ❖ العدالة عند أرسطو لها صورتان: **عدالة التوزيع وعدالة التبادل أو**

---

(1) عباس مبروك الغريزي، أساس القانون: ص19.

(2) محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: ص107 ـ 109.

عدالة المعاوضة، ويريد أرسطو بعدالة التوزيع أن يحصل كل عنصر من أعضاء الجماعة على قدر مناسب لاستحقاقه، ولما كان الأفراد غير متساوين في ملكاتهم وكفاءاتهم فإنهم لا يعاملون معاملة متساوية على أساس حسابي، **فعدالة التوزيع** إذاً عدالة نسبية تختلف باختلاف الأفراد[1].

أما **العدالة التبادلية** فقد تعنى قياس الأشياء والأفعال تبعاً لقيمتها الموضوعية[2] وإن هذا النوع من العدالة يقوم بدور إصلاح كل خلل حدث في قاعدة العدالة لذلك تُسمّى العدالة التصحيحية، وهي عدالة تالية للعدالة التوزيعية وإنها وسيلة للحفاظ على العدالة التوزيعية، وتقوم على أساس المساواة الحسابية[3] التي تشمل كل العلاقات التعاقدية وغير التعاقدية.

❖ يميِّز أرسطو من ناحية أخرى بين **العدالة القانونية والعدالة الطبيعية** أي بين العدالة التي تفيض من القانون الوضعي وبين العدالة التي يرتبها القانون الطبيعي، فعدالة القانون الوضعي تستمد قوتها من واقعة تقديرها كقاعدة من قواعد القانون الوضعي، فالقانون هو الذي يحدِّد ما هو عادل وما هو غير عادل، أما عدالة القانون الطبيعي فإنها تُستخلص من طبيعة الإنسان وعقله أينما كان هذا الإنسان وفي كل الأزمان، وهذه هي المشكلة الأزلية لفلسفة القانون الطبيعي[4].

من هنا يبدو أن أرسطو بحث مسائل القانون في إطار منهج واقعي بعيد عن كل تصور مثالي.

---

(1) حسن علي الذنون، فلسفة القانون: ص33.

(2) Fried mann, Legal Second Impression, P.3.

(3) فايز محمد حسين، نشأة فلسفة القانون وتطورها: ص300 ـ 302؛ حسن علي الذنون، فلسفة القانون: ص34.

(4) يُنظر: فايز محمد حسين، نشأة فلسفة القانون وتطورها: ص305.

د ـ المدرسة الرواقية:

تنسب الرواقية إلى زينون (336 ـ 264) ق.م وانتسب إليها كثير من الفلاسفة وتنقسم الرواقية إلى ثلاثة عصور، الأول: **الرواقية القديمة** وأهم أنصارها زينون وكليانتس من فلاسفة العصر القديم، والثاني: **الرواقية الوسطى** في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد، والثالث: **الرواقية الحديثة** من القرن الأول بعد الميلاد وحتى عام 529م[1] وتسمّى رواقية عصر القياصرة والرومان.

إن التاريخ اللاحق للقانون الطبيعي مدين بالكثير للفلسفة الرواقية التي ظهرت بعد أرسطو، ومع أن أرسطو عدّ العدل الطبيعي عاماً لكل الناس، فإن مفهومه عن العدل المثالي، كمفهوم أفلاطون، كان مرتبطاً بفكرة الدولة المدنية اليونانية الصغيرة نسبياً، وكان أرسطو نائياً عن التفكير بمعيار كوني لقانون يحكم جميع الناس على حدٍّ سواء استناداً إلى صفتهم الإنسانية المشتركة، حتى أنه برَّر نظام الرق وعدّه نظاماً طبيعياً، وكانت العدالة المثالية تطبق بقدر الإمكان على اليونانيين الأمراء وليس على العبيد والبرابرة[2].

وجاءت في وقت لاحق المدرسة الرواقية بتعاليم واضحة عن فكرة القانون الطبيعي، فهذه المدرسة تؤمن بوجود قانون طبيعي عالمي يسير العالم في ظله، وهذا القانون مستوحى من الطبيعة الإنسانية، فوجوده كامن في الضمير الإنساني، وهذا القانون ذو أساس ديني لأن العقل الإلهي كامن في الطبيعة[3].

والواقع أنه قبل ظهور هذه المدرسة كان المفهوم المسيطر على الفكر اليوناني هو انتماء الفرد للدولة، فجاء الرواقيون ونادوا بمبادئ أخلاقية

---

(1) يُنظر: فايز محمد حسين، نشأة فلسفة القانون وتطورها: ص305.

(2) دينيس لويد، فكرة القانون: ص95.

(3) عباس مبروك الغريزي، أساس القانون: ص20.

أوسع وأكثر شمولاً، فأكّدوا أن معظم الحريات هي تلك التي تنجم عن التغلب على الشهوات وقهرها، وإن الإنسان يستطيع أن يحصل على حريته إذا تبع طبيعته الحقة، وفي هذه الحالة لا يوجد فارق بين الإنسان الحر والإنسان العبد، وإنما هناك مجتمع من نوع إنساني يعلو على الدول السياسية ويركّز على جوهر الطبيعة الإنسانية وعلى القانون العقلي الذي يتطابق معها[1].

الإنسان عند الرواقيين مؤلف من بدن وروح، إلّا أن الروح من طبيعة مادية وهي قائمة في القلب وتصدر عنها العمليات النفسية والعقلية بما فيها من استدلالات منطقية، إذن العالم والإنسان من طبيعة مادية واحدة، وبذلك صاغ الرواقيون نظرية وحدة الوجود بشكل متكامل الكون واحد متسق الأجزاء يخضع للعقل الكلي وتديره الكلمة، وعلى هذا الأساس قامت نظريتهم الأخلاقية التي يمكن إجمالها بما يأتي[2]:

- ❖ تستند الأخلاق الرواقية إلى الميل الطبيعي عند الإنسان، إلّا أنهم يرون أنّ اللذة لا تحقّق السعادة، وإنما هي الحكمة[3]، والحكمة هي السير على وفق قوانين العقل المتّسقة مع النظام الطبيعي كله.

فالإنسان جزء من هذا الكون، وعليه أن يسلم بالقوانين والظواهر الطبيعية فهو لا يستطيع أن يغيِّر شيئاً في النظام الطبيعي، ولا بدَّ أن ينعم بما في هذا العالم من خير ويحتمل ما في هذا العالم من كوارث وشرور، فالانسان يدور في فلك هذا العالم خاضعاً لقوانينه.

- ❖ ماهية الإنسان عند الرواقيين قدرته العاقلة، كما أن ماهية الكون قوانينه المنظمة المحكمة، وعلى الإنسان أن يحكم بعقله في النزوات

---

(1) حسن علي الذنون، فلسفة القانون: ص21 ـ 22.

(2) أحمد خواجة، في الأخلاق: ص66 ـ 67.

(3) تتفق الأخلاق الرواقية مع الأبيقورية ومذهب المنفعة في استنادها إلى الميل الطبيعي عند الإنسان، ولكن بعد الاتفاق يبدأ الاختلاف إذ يرى أصحاب اللذة أن الميل الطبيعي في الإنسان هو تحصيل اللذة والمنفعة الشخصية.

والشهوات الطبيعية، لأنها مصدر الانفعال والاضطراب النفسي، ولكي يحقّق سعادته عليه أن يستخدم عقله الموافق للعقل الكلي المدبر.

ومع ذلك فإننا نجد الرواقيين يميّزون بين المطلق وبين النسبي من الأفكار فرأوا أنه في العصر الذهبي للقانون الطبيعي المطلق، لا تكون هناك عائلة أو رقيق أو ملكية أو حكومة، إلّا أن هذه المؤسسات الاجتماعية تصبح ضرورية مع الفساد الأخلاقي للجنس البشري، ويتطلب الوضع من المشرِّع عندئذ سن القوانين التي يضعها العقل البشري على أن تكون قريبة جداً وبقدر الإمكان من القانون الطبيعي المطلق، وهذا هو **القانون الطبيعي النسبي**[1].

ويتمثل إطار فلسفة القانون عند الرواقيين بما يأتي[2]:

- ❖ وجود قانون طبيعي عالمي يسير العالم في ظله، وهذا القانون يُستوحى من الطبيعة الكونية ومن الطبيعة الإنسانية، حاضر في الضمير الإنساني وهو ذو إحساس ديني، لأن العقل الإلهي كامن في الطبيعة.
- ❖ وجود عدالة كونية وقدر حتمي لا يمكن تعديله أو التأثير فيه.
- ❖ الإنسان كائن عالمي، لا حدود على حريته وتنقله، وإن الحواجز أيّاً كان نوعها تُعدّ حواجز باطلة، لأنها مخالفة للطبيعة.
- ❖ العقل هو القوة المسيطرة على العالم والكون كله، وهو أساس القانون والعدالة.
- ❖ الإنسان والطبيعة شيء واحد في نظر الرواقيين، فالإنسان جزء من الطبيعة، والطبيعة عاقلة، فهو بالتالي كائن عاقل، فهم خلطوا بين الإنسان والطبيعة.
- ❖ في كل إنسان جزء من العقل الإلهي الأعلى.

---

(1) Friedman, Legal Second Impression, P.3.

(2) يُنظر: فايز محمد حسين، نشأة فلسفة القانون وتطورها: ص317 ـ 308، فلسفة القانون: ص132 ـ 133.

- ❖ فصلوا بين الأخلاق والسياسة، فالقانون الأول الذي ينظِّم سلوك الإنسان ليس قانوناً سياسياً بل هو مبادئ أخلاقية، خضع لها الإنسان في إطار المدينة العالمية.

هـ ـ خصائص فكرة القانون الطبيعي:

تميَّزت فكرة القانون الطبيعي عند اليونان بجملة من الخصائص لعل أهمها ما يأتي:

- ❖ كانت نظرة الفلاسفة اليونانيون إلى القانون جزء من فلسفتهم العامة في الكون، إذ لم يكن الفلاسفة اليونانيون فلاسفة قانون، لذلك لم يعزلوا فكرة القانون الطبيعي عن فلسفتهم العامة، لكنهم اتجهوا إلى التمييز بين القوانين والتقاليد القومية التي وضعتها كل جماعة لنفسها، وبين القانون الطبيعي الذي هو قانون الآلهة وإرادتها كما يزعمون، بمعنى أنهم كانوا يميِّزون بين ما هو عادل وحق بطبيعته وما هو كذلك بموجب التشريع وربما نتج هذا الشعور عن المعتقدات الوثنية التي كانت سائدة في بلاد اليونان، وقد صاغ بعضهم هذا الشعور في المسرحيات والأعمال الأدبية مما يؤكد أن هذه الفكرة أدباً وفلسفة.
- ❖ إن الاضطرابات السياسية والأنظمة الجائرة والدكتاتورية التي كانت تحكم المدن اليونانية، اضطرت الفلاسفة في كفاحهم ضد الظلم والطغيان إلى البحث عن العدالة المطلقة والحقيقة الخالدة الأزلية والمثل العليا والنظام الطبيعي كما صوّره الرواقيون.
- ❖ ويلاحظ أن مصطلح قانون الطبيعة (Law of Nature) كان أكثر استعمالاً ودقة من مصطلح القانون الطبيعي (Natural Law) في معظم مراحل تطور هذه الفكرة عند اليونان.

2 ـ فكرة القانون الطبيعي عند الرومان:

لم تكن لروما فلسفتها الأصيلة، وإن كانت قد بلغت في ميدان

القانون الوضعي شأناً عظيماً، ولا شك أن روما كانت تعجّ بالتيارات الفلسفية المتباينة، لكنها كانت كلها وافدة من اليونان[1].

كان للرومان قانونهم الذي نشأ عن العرف وقام على احترام تقاليد الآباء والأجداد واصطبغ بشكلية جامدة ذات جذور عميقة، لهذا لم يكونوا بحاجة إلى نقل قوانين اليونان، ولا سيما أن اختلاف ظروف البلدين لم يكن يسمح بهذا النقل والاقتباس، فالقانون اليوناني الذي وجد لتنظيم مجتمع من البحارة في جزر صغيرة متفرقة يعيش أهلها على الصيد والتجارة لم يكن يلائم شعباً كبيراً تتألف غالبيته من زراع ومحاربين وإداريين[2].

وقد تأثر الفقه الروماني بفكرة القانون الطبيعي ومبادئ العدالة وأسسوا عليها الكثير من الأفكار والمبادئ القانونية التي لا سند لها من النصوص القانونية، وسنتناول أثر هذه الفكرة في القانون الروماني والفقه وحدود هذا التأثير.

أ ـ أثر القانون الطبيعي في القانون الروماني:

قدمنا أن فكرة القانون الطبيعي، كما تصوّرته الفلسفة الإغريقية تقوم على وجود قانون ثابت عام في كل عصر، وقد أخذ الرومان عن اليونان فكرة القانون الطبيعي، فقد كانوا على صلة بالثقافة اليونانية وتوثّقت هذه الصلة، منذ القرن الثاني قبل الميلاد، ولا سيما عندما أخضعت روما بلاد الإغريق لحكمها نهائياً في عام 147 ق.م، وقد تأثر الفكر الروماني بفكرة القانون الطبيعي ومبادئ العدالة، وكان أول مظهر لهذا التأثر قيام أساس علمي للفقه والبحث القانوني، فلم يعد الفقه مجرّد إلمام بالأحكام والحلول المتّبعة في عصر من العصور، أو معرفة بالتقاليد والقواعد المصطلح عليها بين أفراد شعب من الشعوب، بل امتد الفقه إلى تحليل هذه الأحكام والقواعد وإرجاعها إلى الأصول الجوهرية العامة التي صدرت عنها.

---

(1) أحمد محمد غنيم، تطور الفكر القانوني: ص23.

(2) حسن علي الذنون، فلسفة القانون: ص39.

أما المظهر الثاني فهو الإقرار بالصلة الوثيقة بين المبادئ الخلقية والقواعد القانونية وعلى هذا الأساس عدّ البريتور مثلاً حسن النية ميزاناً للتعامل بين الناس في بعض الحالات، ووسيلة لحفظ حقوق الأفراد[1].

وعلى أية حال لم يكن الرومان مبرزين في التجريدات النظرية والأفكار الفلسفية البحتة، ولكنهم نبغوا في نقل هذه الأفكار إلى واقع الحياة العملية، فقد برع الرومان في تطوير القانون وتحويره طبقاً لحاجاتهم ومتطلباتهم العملية وفي ذلك سر عظمتهم[2].

وقد تنوّعت التعديلات التي دخلت في القانون الروماني تحت تأثير مبادئ العدالة وفكرة القانون الطبيعي ونشير إلى أهمها[3]:

- ❖ **الاعتراف بالحقوق الناشئة عن صلة الدم**: تغيّر نظام الأسرة بتأثير فكرة القانون الطبيعي ومبادئ العدالة، فظهرت القرابة الطبيعية القائمة على صلة الدم إلى جانب القرابة المدنية القائمة على أساس الاشتراك في الخضوع لسلطة رب الأسرة، ثم حلّت محلها، وعُدّت هذه القرابة الطبيعة سبباً لاكتساب بعض الحقوق مثل الإرث، كما بدأت تظهر التزامات وحقوق متبادلة بين أفراد الأسرة الواحدة وكل ذلك بفضل الاستعانة بمبادئ العدالة.

- ❖ **مبدأ التناسب بين الغرم والغنم ومنع الإثراء غير المشروع**: أدى اعتماد مبادئ العدالة إلى استحداث نظم قانونية واعتماد أفكار قانونية جديدة ليس لها أي سند في القانون. فقد لاحظ الفقهاء في المعاملات أنه لا يجوز في مجتمع إنساني أن ينشأ غبن فاحش لأحد الطرفين المتعاقدين، وإلّا كان له الفسخ أو التعويض في بعض العقود، وكذاك لا يجوز لأي شخص أن يثرى دون وجه حق على حساب غيره،

---

(1) محمود عبد المجيد مغربي، الوجيز في تاريخ القوانين: ص255 ـ 256.

(2) حسن علي الذنون، فلسفة القانون: ص41.

(3) محمود عبد المجيد مغربي، الوجيز في تاريخ القوانين: ص256 ـ 258.

وترتّبت على ذلك آثار هامة في علاقات الناس، كالالتزام برد ما دفع خطأ سواء لدين مزعوم أو دفع لغير الدائن الحقيقي[1] ويعود الفضل في ذلك إلى نفوذ وتغلغل الفلسفة اليونانية في أذهان الفقهاء الرومان.

❖ **مبدأ حسن النية ومبدأ الرضا في العقود**: استطاع الرومان نتيجة تأثرهم بفكرة القانون الطبيعي ومبادئ العدالة إلغاء الشكلية والمراسيم في إجراء التصرفات القانونية، وحلّ محلها وجوب توفر الرضا وحسن النية في التعاقد، فنشأت عقود ويُكتفى فيها بالتراضي من دون الحاجة لإفراغ الرضا في قالب شكلي معين.

❖ **العبرة في العقود والتصرفات بنية الأطراف المتعاقدة**: وتطبيق هذا المبدأ الجديد يؤدي إلى تطبيق القانون بروحه لا بنصه طبقاً لمبادئ العدالة والمصلحة العامة، بحيث تصبح العبرة في المقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني، حتى ولو أُفرغت في شكل رسمي. وذلك بتأثير قانون الشعوب.

❖ **مبدأ المساواة أمام القانون**: فقد تحقّقت المساواة بين الناس في الحقوق والواجبات وألغيت الفوارق بين طبقات المجتمع الروماني.

---

(1) الكسب دون حق أو سبب مصدر أساسي للالتزام في القانون الروماني، بل إنّه المصدر الأول لهذا القانون، فقد كان الرومان يدركون أنه إذا كسب شخص وخسر آخر وكان هذا الكسب نتيجة هذه الخسارة ولم يوجد سبب قانوني للكسب أو الخسارة وجب أن يعوض من كسب الطرف الذي خسر بأدنى القيمتين من الكسب والخسارة، وجميع القوانين اللاتينية والجرمانية ورثت عن القانون الروماني هذه القاعدة الأساسية ولها تطبيقات عديدة أهمها الفضالة ودفع غير الواجب، أما القانون الإنكليزي فلا يعترف بهذا المصدر على إطلاقه، ويختار منه بنوع خاص دفع غير الواجب، فيقرر وجوب الرد وما عدا ذلك فلا يعترف به إلا بقدر محدود وعلى هذا النمط سار الفقه الإسلامي، مما يحمل على الاعتقاد أن الفقه الإسلامي بعيد عن الفقه الروماني بعد الفقه الإنكليزي وهذه المسألة إذا أضيفت إلى مسألة أخرى هي تقسيم الحقوق إلى حقوق عينية وشخصية وهو تقسيم أساسي في الفقه الروماني وليس واضحاً الوضوح الكافي في الفقه الإسلامي، اجتمعت هاتان المسألتان للتدليل على أن الفقه الإسلامي لم يتأثر بالفقه الروماني كما زعم بعض العلماء والحق أن الكسب دون سبب مصدر مستقل من مصادر الالتزام تقرّه قواعد العدالة.

ب ـ القانون الطبيعي في الفقه الروماني:

استمدت روما فلسفتها من اليونان، وكان شيشرون (106 ـ 43 ق.م) همزة الوصل بين الفكر اليوناني والفكر الروماني وهو الذي قام بدور الوسيط محاولاً أقلمة الفلسفة اليونانية، كما أقلم أسلافه الأدب اليوناني[1].

وتأثر **شيشرون** بآراء الرواقيين فعرف القانون بأنه العقل الأعلى المنبثق من الطبيعة الذي يأمر بما يجب وينهى عن نقيضه، وقال إن القانون الحق هو العقل السليم المتجانس مع الطبيعة، وهو ذو نطاق عالمي دائم أبدي، مهما يكن مضمون التشريع الوضعي، ولا يختلف قانون الطبيعة من روما إلى أثينا، ولا يتباين في الحاضر والمستقبل، بل هو قانون واحد ابدي سرمدي، صالح للتطبيق على كافة الشعوب وفي كل الأزمان[2]. فهو يؤمن بوجود قانون خالد هو التعبير عن العقل العالمي، وذهب إلى أنه ليس كل ما يُسبغ عليه شكل القانون يكون عادلاً بالضرورة وإلّا عُدّت أوامر الحكام والطغاة المستبدين قانوناً، ويقول إن القانون لا يمكن أن يتأسس على مجرد الرأي أو الفكرة، وإنما هناك عدالة طبيعية وضرورية يؤكدها وجود وعي الإنسان ذاته[3].

إلا أن شيشرون لا يقصد بهذا القانون الخالد الثابت **«القانون الطبيعي»** بل **«القانون الإلهي»** كما يرى الدكتور منذر الشاوي، فهو من صنع الله[4].

وعلى الرغم من كونه يتعلم من قانون الطبيعة تارة ومن القانون

---

(1) عباس مبروك الغزيري، أساس القانون: ص21، حسن علي الذنون، فلسفة القانون: ص39.

(2) ثروت أنيس الأسيوطي، فلسفة القانون في ضوء التاريخ الاقتصادي والاجتماعي: ج2، ص15.

(3) يُنظر: عباس مبروك الغزيري، أساس القانون: ص21.

(4) منذر الشاوي، مذاهب القانون: ص27؛ فلسفة القانون: ص109.

الطبيعي تارة أخرى فإنه يؤمن بالواقع بوجود عدالة عليا، أي تعلو على المؤسسات البشرية أياً كان مصدرها وهذه هي فكرة القانون الطبيعي.

ويقول شيشرون: يوجد قانون طبيعي عام ينبثق من واقع حكم العناية الإلهية للعالم كله، وفي هذه النظرة تكمن فكرة دستور دولة العالم أي دستور واحد في كل مكان لا يتغير ولا يتبدل في إلزام جميع الناس وجميع الأمم بإحكامه وأيما تشريع يصدر مخالفاً له لا يستحق أن يُسمّى قانوناً[1].

وتعريف شيشرون للقانون الطبيعي على هذا المنوال يُعدّ ترديداً للفكر الرواقي الذي يرى القانون معطى من معطيات الطبيعة، وأنه أبدي ويعبّر عن العقل العالمي، أي عن الإله (زيوس) الذي يحكم الكون كله[2].

أما الفقيه «اولبيانوس» فقد وضع تعريفاً شاملاً للقانون الطبيعي بحيث جعله يمتد ليشمل ـ إلى جانب الإنسان ـ الحيوانات جميعاً، ورأى أن أساس القانون يوجد في طبيعة الأشياء ذاتها وفي دوافعها التي وإن بدت أكثر تطوراً لدى الإنسان إلّا أن بذورها توجد لدى الحيوانات الدنيا حتماً[3].

وعلى وفق هذا القول فإنَّ القانون الطبيعي يراد به، في الحقيقة، قانون **«الظواهر الطبيعية»**، لا القانون المستمد من العقل والذي يحكم العلاقات البشرية، وهذا ما يؤكده الأستاذ السنهوري حين يقول **«أما قانون الشعوب فهو ذلك القانون المشترك بين جميع الشعوب وكان الرومان يستمدون من مبادئه القانون الذي يطبّق على الأجانب وهذا هو القانون الطبيعي بالمعنى المقصود، أما القانون الطبيعي في لغة الرومان فقد كان القانون الذي تخضع له الكائنات الحية من إنسان وحيوان»**[4].

---

(1) حسن علي الذنون، فلسفة القانون: ص39.

(2) عباس مبروك الغزيري، أساس القانون: ص22.

(3) أحمد محمد غنيم، تطور الفكر القانوني: ص25.

(4) عبد الرزاق السنهوري وحشمت أبو ستيت، أصول القانون: ص41 ـ 42.

ويقول الأستاذ «كلود دباسكيه» إن «**الفقهاء الرومان حين يستعملون مصطلح القانون الطبيعي** (Jus Natural) **فهم يعطونه معنًى ضيقاً جداً فيُراد به بعض الغرائز الغيرية التي منحتها الطبيعة لكل الكائنات الحية مثل اتحاد الجنسين، رعاية الآباء لأبنائهم**»[1].

ففكرة القانون الطبيعي اصطبغت عند الرومان بصبغة قانونية، لأنهم جعلوا القانون الطبيعي مصدراً لقواعد قانون الشعوب، بل إن بعضهم ذهب إلى أبعد من ذلك، حيث عدّ قانون الشعوب هو بذاته القانون الطبيعي[2] ومهما يكن من أمر فانّ الشعور بالعدالة والمساواة الذي ظهر عند الرومان يؤكد بشكل لا يقبل الجدل الربط بين العدالة وفكرة القانون الطبيعي.

ج قانون الشعوب:

إن المرحلة التي عاصرت تطور الفقه الروماني وازدهاره، كانت في القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد، وقد جمعت كتابات آراء فحول فقهاء هذه الفترة في مدونةٍ نشرها الإمبراطور «جستنيان» في عام (533)م.

ويسلم رجال القانون الذين نقلت آراؤهم في هذه المدونة بنماذج ثلاثة من القانون هي[3] القانون المدني (Jus civil) **وقانون الشعوب** (Jus Gentium) **والقانون الطبيعي** (Jus Naturale) فكان القانون المدني قانوناً خاصاً بالرومان وحدهم لا يطبق على غيرهم فقد طبق الرومان كغيرهم من الشعوب القديمة، مبدأ شخصية القوانين، فقانون كل مدينة كان خاصاً بمواطني هذه المدينة وحدهم ولا يمتد إلى الأجنبي المقيم فيها وميزوا بين الناس تمييزاً عنصرياً[4].

(1) يُنظر: دباسكيه، المدخل إلى النظرية العامة وإلى فلسفة القانون: ص217. نقلاً عن منذر الشاوي، فلسفة القانون: ص111؛ مذاهب القانون: ص30.

(2) سعيد عبد الكريم مبارك، أصول القانون: ص67.

(3) حسن علي الذنون، فلسفة القانون: ص40.

(4) أحمد إبراهيم حسن وفايز محمد حسين، تاريخ القانون المصري: ص184؛ ثروت أنيس الأسيوطي، فلسفة القانون في ضوء التاريخ الاقتصادي والاجتماعي: ج2، ص15.

فلم يكن للأجانب في روما أي مركز قانوني، فالأجنبي في نظر الروماني يُعدّ من الأرقاء يُستباح شخصه وماله، ورغم استقرار الأجانب في روما وتبادلهم المصالح مع الرومان أنفسهم، فلا يوجد من يحميهم من الرومان، فالقانون الروماني لا يحمي الأجنبي الا إذا احتمى بأحد الرومان بحيث يخضع له خضوعاً تاماً بأن يصبح من أتباعه أو إذا استضاف الروماني الأجنبي فترة مؤقتة عندئذ يتمتع الأجنبي بحماية مؤقتة وتسمى هذه الحماية الخاصة (Hosptium Privatium).

وإلى جانب هذه الحماية الخاصة فقد عرفت في روما حماية أخرى تدعى **«الحماية العامة»**، وقد منحت هذه الحماية لبعض الأجانب الذين تحميهم الدولة مباشرة، وهؤلاء الأجانب هم الذين عقدت بلادهم معاهدة مع روما فاكتسبوا الحماية العامة، واعتُرِفَ لهم في روما ببعض الحقوق.

غير أن الأمر بدأ يتغير في حياة الرومان عندما اتسعت فتوحاتهم، ودخلت الدولة الرومانية طوائف جديدة من الأجانب وقامت المبادلات التجارية بين الرومان والأجانب في روما، عندئذ أصبح من الضروري مجابهة الأوضاع الجديدة الناشئة عن علاقات الرومان بالأجانب، وكان لا مفرّ من إسباغ الحماية القانونية على المنازعات بين الطرفين، فظهرت قواعد قانونية جديدة تخول بعض الحقوق للأجانب الذين لا تربطهم بروما معاهدات دولية لضبط تلك المنازعات مع الرومان أو فيما بين الأجانب مع بعضهم وهذه القواعد القانونية الجديدة أطلق عليها قانون الشعوب.

ويرجع الفضل في ظهور وتكوين هذه القواعد القانونية الجديدة إلى مجهود **«بريتور الأجانب»** الذي أنشئت وظيفته عام 242 ق.م ليتولى تنظيم القضاء في روما بين الأجانب أو بينهم وبين المواطنين الرومان[1] ورويداً رويداً نشأ قانون الشعوب، إذ لم يكن أمام هذا البريتور قانون يطبقه ولا

(1) محمد عبد المجيد مغربي، الوجيز في تاريخ القوانين: ص89 - 90؛ أحمد إبراهيم حسن وفايز محمد حسين، تاريخ القانون المصري: ص184.

إجراءات تقيده، فابتدع القواعد الموضوعية والإجراءات الشكلية، بما يناسب احتياجات التجارة في العلاقات بين الشعوب ولم يعد التضاد قائماً بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، أي بين **قانون مثالي وقانون زمني**[1] **وعُدّ فيما بعد قانون الشعوب مصدراً من مصادر القانون الروماني**[2].

ولعلّ النقطة التي يفترق عندها قانون الشعوب عن القانون الطبيعي هي مسألة الرق، فالطبيعة تؤكد أن الناس يولدون أحراراً متساوين في حين يُبيح قانون الشعوب الرق وينظمه.

ومن وجهة نظر الفقه الروماني لا توجد بين هذه الأشكال الثلاثة للقانون «**القانون الطبيعي، وقانون الشعوب، والقانون المدني**» أية تناقضات وإنما هي تشكل مجتمعة تحديدات متدرجة لفكرة القانون، فهم يعدّون أن القانون الوضعي متمثلاً في قانون الشعوب، مجرد تعديل للقانون الطبيعي تدفع إليه عوامل عرضية نتيجة تغيّر الظروف في الزمان والمكان وما تستلزمه منفعة الناس من وضع قواعد خاصة لهذه الظروف المتغيرة، وأفردوا مثالاً لذلك يتمثل في فكرة العبودية، فهي وإن كانت على نقيض فكرة القانون الطبيعي الذي يكفل الحرية والمساواة للناس جميعاً، فإنهم أخذوا يبررونها باسم قانون الشعوب أي القانون الوضعي المشترك بين سائر الشعوب مع وصف أن العبودية نظام تمارسه الشعوب كلها[3].

ثم صدر **دستور كراكالا** عام (212)م الذي منح الجنسية الرومانية لكافة سكان الإمبراطورية، فأمسى القانون الروماني واجب التطبيق على السكان أجمعين، وزال الازدواج القائم بين قانون مدني للرومان وقانون شعوب للأجانب[4].

---

(1) ثروت أنيس الأسيوطي، فلسفة القانون في ضوء التاريخ الاقتصادي والاجتماعي: ج2، ص16.

(2) أحمد إبراهيم حسن وفايز محمد حسين، تاريخ القانون المصري: ص187.

(3) عباس مبروك الغريزي، أساس القانون: ص23.

(4) ثروت أنيس الأسيوطي، فلسفة القانون في ضوء التاريخ الاقتصادي والاجتماعي: ج2، ص17.

وضاعت هباء ثمرة التفرقة بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي كما أرادتها المدرسة الرواقية، فلم يستخلص الفقه ما يأمل فيه كل عبد، حقاً قال الفقه إن الرق يخالف القانون الطبيعي، لكنه يطابق قانون الشعوب ومن ثم فهو مباح وهكذا استمر نصف الإنسانية يستبعد نصفها الآخر.

ثانياً: القانون الطبيعي في العصور الوسطى:

حدثت تطورات هائلة في العصور الوسطى، كان لها الأثر البالغ على فلسفة القانون تمثّلت في ظهور الفقه المسيحي وظهور الإسلام الأمر الذي أدّى إلى اتساع البحث الفلسفي في القانون اتساعاً كبيراً وأخذ منعطفاً جديداً نحو الدين، فتحولت فلسفة القانون في العالم الأوروبي آنذاك إلى البحث في القانون الطبيعي وأساسه الديني، وهذا المنعطف بلورته أفكار القديسان أوغسطين وتوما الإكويني وتركّزت أبحاثهم حول تكييف ملائم للعلاقة بين الدين والسياسة والبحث في الأساس الديني والعقلي للقانون.

ونظراً لاتساع فترة العصور الوسطى وحدوث تحولات كثيرة فيها سنقتصر على معالجة المعالم الكبرى لفلسفة القانون في العصور الوسطى، أوغسطين ممثلاً **لعصر آباء الكنيسة** وتوما الإكويني ممثلاً **للعصر المدرسي**.

1 ـ أوغسطين (354 ـ 430م):

ولد أوغسطين في إحدى مدن شمال أفريقيا (في الجزائر) من أب وثني وأم مسيحية تلتهب حماسة دينية فاقتبس منها هذه الجذوة، وأنفق معظم حياته في نشر المسيحية والدفاع عنها، ووضع في هذا مؤلفه الشهير: **مدينة الله** (City of God) دحض فيه حجج الوثنيين الذين عزوا إلى المسيحية تدهور الإمبراطورية الرومانية وانحلالها[1].

وقد كانت سياسة الكنيسة في عهد المسيحية الأول الدعوة إلى الفصل

(1) حسن علي الذنون، فلسفة القانون: ص43.

التام بين **السلطان الديني والسلطان المدني**، ورسم حدود نفوذ كل من السلطانين في قولتها المشهورة: أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله.

ولما أرادت أن تمكّن السلطة الروحية من السلطة الزمنية وتخضع سلطان الدولة لسلطان الكنيسة عمدت إلى تحويل فكرة القانون الطبيعي إلى فكرة دينية، وأضفت عليها صفة العلوية وسخرت فكرة القانون الطبيعي لخدمة أغراض الكنيسة فمزج آباء الكنيسة في أول الأمر وعلى الخصوص القديس أوغسطين في كتابه مدينة الله، القانون الطبيعي بالقانون الإلهي[1]. وكيّفوا فكرة القانون الطبيعي الرواقية وعرفوا القانون الطبيعي بأنه قانون الله[2].

وقد كان من الطبيعي، وأوغسطين أب من آباء الكنيسة المسيحية وحبر من أحبارها وصل رتبة الأسقفية، أن يخلط بين الدين والدولة ويرى وجوب أن تكون الدولة مسيحية وأن تكون دولة وكنيسة في وقت واحد، ومادام الشكل النهائي للتنظيمات الاجتماعية دينياً في نظره، فقد كان هذا التصوير لقداسة الدولة أمراً طبيعياً في عصر أضحى فيه اندلاع الفوضى أعظم خطراً من تحكم الأباطرة في الكنيسة أو تحكم الكنيسة في الأباطرة، وكان لمؤلف اوغسطين هذا أثر كبير على معاصريه حتى أن بعض المفكرين المتأخرين قال ان الإمبراطورية الرومانية المقدسة إنما قامت على أسس مدينة الله كما وضعها أوغسطين[3].

وعَدّ أوغسطين ارتباط الإنسان بالله فوق كل شيء، ورأى أن الدولة أو المدينة الأرضية ليست سوى ثمرة الخطيئة الأولى، وهي حلبة مفتوحة أمام الشهوات يكبت الأقوياء فيها الضعفاء، وقد قامت الدولة دائماً كمؤسسة أرضية بوساطة أشخاص ارتبطوا بالحياة الدنيا، إذ إن من يتجهون

---

(1) محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: ص202.

(2) Dolhenty Recommended Book shelf for naturel Law Theory.

منشور على الموقع الإلكتروني: http://en.wikipedia.org

(3) حسن علي الذنون، فلسفة القانون: ص43.

بأرواحهم إلى السماء لا ينشغلون عنها بشيء على الأرض فقابيل الممثل الأول لمملكة الأرض قتل أخاه هابيل ليقيم أول دولة عرفتها البشرية، كما قتل رودميلوس مؤسس الدولة الرومانية أخاه ليبني دولته[1].

ربط أوغسطين تفسير التاريخ في ضوء الصراع الدائر بين مدينتي الله والشيطان على أساس زماني بدأ بتاريخ مدنس. ثم بفضل الخليل ﷺ كانت المواجهة بين التاريخين المقدس والمدنس وبتضحية (عيسى) ﷺ كانت باكورة التاريخ المقدس، حق لنا أن نفتش عن علاقة الدولة بحركة التاريخ من منظور فلسفة التاريخ عند هذا المفكر في زمانه[2] لقد فصل أوغسطين الكنيسة عن الدولة في (مدينة الله) ليقول لنا: «**لا تكون الدولة جزءاً من هذه المدينة الا إذا خضعت للكنيسة في الأمور الدينية**»[3] قال ذاك وهو يعايش أزمة روما والمسيحية وإمبراطوريتها أمام القوط، ولينفذ الرأي القائل إن المسيحية كانت سبباً في الهزيمة لأنها أنكرت الآلهة القديمة[4].

وقد يكون أبرز ما استحدثه أوغسطين من أفكار هو تصويره مجموعة أمم مسيحية، فقد تصوّرها على أنها ذروة تطور الإنسان من الناحية الخلقية والروحية، ولعلّ السبب الذي دفع أوغسطين إلى الإصرار على خلق مجموعة الأمم المسيحية هو إيمانه بعجز الدولة عن إقامة العدالة ما لم تكن مسيحية، وإن من المغالطة الزعم بأن الدولة قادرة على أن تعطي كل ذي حق حقّه إذا كانت الدولة نفسها لا تعطي الله نفسه حقه في العبادة[5].

وكان أوغسطين يرى أن القانون الطبيعي هو أساس الحياة الاجتماعية، وهو قانون يحترمه الناس جميعاً ويتوصلون إلى معرفته بالعقل، ويرتكز هذا القانون على دعامتين أساسيتين، ألّا يفعل المرء مع غيره ما لا

---

(1) أحمد محمد غنيم، تطور الفكر القانوني: ص29.

(2) علي حسين الجابري، فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر: ص66.

(3) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية: ج2، ص95.

(4) عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى: ص38.

(5) حسن علي الذنون، فلسفة القانون: ص44.

يودّ أن يفعلوا به وأن يعطي لكل إنسان حقّه، غير أنه لما كان آدم قد عصى ربّه فأنزله من الرتبة التي رفعه إليها ومن ذريته من البشر، فقد أصبح الإنسان مجرّداً من المواهب الإلهية معتلّ الطبع ميّالاً للعبث بالقانون الأخلاقي ولذلك كان من المتعيّن أن يظهر القانون الوضعي بجزاءاته كي يضرب على أيدي العابثين ويضبط سلوكهم ويكفل الطمأنينة للإخبار عنهم، ومن هنا كان تبرير قيام السلطة الزمنية[1].

ولأن الله عالم بحال الإنسان، وأنه لا يستطيع أن يعيش إلا إذا سار وفقاً لبعض مبادئ القانون الطبيعي الأولية على الأقل، فقد كشف للناس عن بعض هذه المبادئ عن طريق الوحي الإلهي في الكتب المقدسة ومن ثم يجب أن يستمدّ القانون الطبيعي من الكتاب المقدس أو نحسّ به في وجداننا[2].

ولكي نفهم مجموعة العلاقات التي أقامها أوغسطين بين القانون والدين والعدالة، يجب أولاً أن نعرف فلسفته في الصلة بين العقل والنقل أي بين العلم والإيمان، وبوجه عام تتلخص وجهة نظره في هذا الشأن في الآتي[3]:

- إن العقل يسبق الإيمان وإن الإيمان يسبق العقل، وإن الإيمان للتعقل فالعقل يسبق الإيمان، إذ إن العقل يبيّن قيمة الحقائق الإيمانية من جهة وجوب الاعتقاد بها، أو عدم وجوبه، ولكن الإيمان يسبق العقل لأن الإيمان يجب أن يتقدم العقل لكي يتعقل به.
- أن يكون الإيمان إيماناً عقلياً، لا إيماناً ساذجاً، ويجب أن يكون الإيمان متجهاً نحو التعقل، وعلى الإنسان أن يرتفع من مرتبة الإيمان الساذج إلى مرتبة الإيمان المتعقل.

---

(1) أحمد محمد غنيم، تطور الفكر القانوني: ص30 .

(2) عباس مبروك الغزيري، أساس القانون: ص25.

(3) فايز محمد حسين، فلسفة القانون: ص145 ـ 146؛ نشأة فلسفة القانون وتطورها: ص321 ـ 322.

❖ يستمد الإنسان علمه من الله، لا من الأشياء الخارجية وحدها، وذلك عن طريق العقل، فالعقل إذن أداة صالحة لتحصيل المعرفة الحقيقية، وهو كلمة الله (Logos) التي تمثّل حلقة الاتصال بين الله والعالم.

❖ لا يعلم الإنسان حقائق الأشياء الا إذا كان مؤمناً إيماناً خالصاً لله، وأن سائر المعارف الدينية لا يحصل عليها إلّا من الكتاب المقدس.

يظهر مما تقدّم أن أوغسطين بوجه خاص وآباء الكنيسة بوجه عام، احتفظوا بفكرة القانون الطبيعي مع إعطائها مضموناً جديداً يختلف اختلافاً جوهرياً عن مضمونها عند أرسطو، فالعدل عندهم لا تكشف عنه ملاحظة الطبيعة وإنما لا بدّ من مدد إلهي[1]، وإن فكرة القانون الطبيعي بأساسها الديني تعني الإقرار بفكرة القدر الإلهي في الكون.

وقد قال أنصار البابا إن قسطنطين نقل السيفين إلى الكنيسة، السيف الديني، والسيف الزمني، وإن الإمبراطور إنما يتلقى سيفه من البابا فلا يتميز كيان اسمه الكنيسة عن كيان آخر اسمه الدولة، وإنما توجد جماعة سياسية ودينية تجد وحدتها النهائية في الله[2].

2 ـ توما الإكويني (1225 ـ 1275م):

ظهر القديس توما الإكويني، الفيلسوف الرسمي للكنيسة في جو مشحون بضباب الخلافات الدينية وأخطار الصراعات السياسية[3].

ولقد ظهر في هذه الحقبة ـ والتي تمتد من بداية القرن التاسع إلى قيام النهضة الأوروبية في القرن الخامس عشر الذي يُسمّى بالعصر المدرسي ـ،

(1) محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: ص203.

(2) ثروت أنيس الأسيوطي، فلسفة القانون في ضوء التاريخ الاقتصادي والاجتماعي: ج2، ص18.

(3) المرجع نفسه: ج2، ص19.

عدد كبير من أعلام المفكرين أمثال جون سالسبري، ووليام أوكام، وروجر بيكون وألبرت الأكبر ودانتي اليجيري وغيرهم[1].

ويُعدّ القديس توما الإكويني أبرز من يمثّل فلسفة هذا العصر المدرسي الإقطاعي بلا نزاع، فقد درس الإكويني التراث الفلسفي اليوناني والفقه الروماني وفلسفة القديس أوغسطين، ومزج بين هذه المجموعة منتجاً فلسفة قانونية تمثّل بؤرة مضيئة في ظلام العصور الوسطى[2].

وإن توما الإكويني بتبعيته الكاملة للإرادة الإلهية في عقلها الأزلي وللقانون الثابت الذي يتولّد منها، فإنه يستنتج القانون الطبيعي الملزم للإله نفسه[3]، وقد وضع تمييزاً جديداً بين القانون الطبيعي الذي يتعلق بالإنسان والقانون الإلهي، ومن ثم بين القانون الطبيعي للإنسان، الذي يمكن الوصول إليه بالعقل الإنساني فقط، وبين القانون الطبيعي الإلهي الذي يتمّ الوصول إليه عن طريق الوحي ويطبق تحت حماية الكنيسة[4]. فهو يقسم القوانين إلى ثلاثة أنواع[5]:

القانون الخالد، **والقانون الطبيعي، وقانون البشر** (القانون الوضعي).

فالقانون الخالد الأبدي هو «**العقل الإلهي**»، الذي يحكم العالم ويدير شؤون الكون ويستحيل على البشر معرفة كنه هذا العقل وطبيعته.

أمّا القانون الطبيعي فهو على العكس من القانون الخالد يمكن للعقل البشري السليم إدراكه فهو مشاركة من العقل الالهي إلى المخلوق العاقل بحسب قدرة هذا المخلوق العقلية.

---

(1) حسن علي الذنون، فلسفة القانون: ص44.

(2) فايز محمد حسين، فلسفة القانون: ص164؛ نشأة فلسفة القانون وتطورها: ص344.

(3) وهنا يمكن المقارنة بين هذه الفكرة وفكرة الوجوب على الله عند المعتزلة.

(4) عباس مبروك الغزيري، أساس القانون: ص25.

(5) Dolhenty Recommended Book shelf for naturel Law Theory.
منشور على الموقع الإلكتروني: http://en.wikipedia.org

وأما **قانون البشر** فهو قانون وضعي من صنع الإنسان ويجب على الناس احترامه حتى ولو كان منافياً للخير العام في سبيل حفظ النظام والاستقرار، ولكن لا يجوز أبداً احترام هذا القانون البشري إذا ما خالف القانون الالهي الخالد فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

وبما أن العقل البشري لا يمكن أن يدرك العقل الإلهي «بل يتوقع اتجاهاته» فهو إذن، دون العقل الإلهي مرتبة، إلّا أن العقل البشري هو عقل **تأملي** أولاً وهو **عملي** ثانياً: فهناك العقل الإلهي في القمة ومن بعده يأتي العقل التأملي وبعد ذلك العقل العملي[1].

وعليه فإن العقل المطلق أو العقل الالهي، سيكون أساس القانون الأزلي فالقانون الأزلي ملازم للعقل الالهي، بل هو صورة هذا العقل.

أما العقل التأملي الذي يأتي بعد العقل الالهي فسيكون أساس القانون الطبيعي، وهو ذلك الجزء من القانون الأزلي، الذي كشف نفسه في العقل الطبيعي، لان الإنسان بوصفه كائناً عقلياً يطبّق هذا الجزء من القانون الأزلي على قضايا الناس، ويميّز بين **الحسن والقبيح «الخير والشر»**[2]. وبما أن العقل التأملي، الذي يأتي بعد العقل الإلهي لا يمكن أن يدرك العقل المطلق **«القانون الأزلي»** بل يتوقع أو يتحسس اتجاهاته، لأن الإنسان بسبب خطيئته الأولى عاجز عن إدراك العقل المطلق وبالتالي فإن القانون الطبيعي لا يمكن أن يكون إلّا صورة غير كاملة للقانون الأزلي.

وأخيراً فإن العقل العملي سيكون أساس (القانون البشري) أو القانون الوضعي، ولذلك فإن القانون الوضعي سيجد، في آخر الأمر أساسه ومصدره في القانون الطبيعي.

وفي الحقيقة إن توما الإكويني يميّز بين نوعين من القانون الطبيعي: **القانون الطبيعي الأصلي والقانون الطبيعي الثانوي.**

---

(1) منذر الشاوي، مذاهب القانون: ص32؛ فلسفة القانون: ص113.

(2) Friedman, Legal Second Impression, P.28.

فالقانون الطبيعي الأصلي هو قانون ثابت وجوهره مبدأ واحد: يجب عمل الحسن وتجنّب القبيح (أي عمل الخير وتجنب الشر).

أما القانون الطبيعي الثانوي فيتكون من قواعد تختلف باختلاف الزمان والمكان، لأنه وكما يقول توما الإكويني «**إذا كانت العدالة يجب أن تراعى عالمياً، فإن تحديد الأشياء العادلة ...يختلف ضرورة باختلاف الناس ومن هنا يأتي اختلاف التشريعات عند مختلف الشعوب**»[1].

أما في نطاق نظرية الدولة فيرى توما الإكويني إنها نتيجة ضرورية لإشباع الحاجات البشرية النابعة من طبيعة الإنسان الاجتماعية وأن مهمة الدولة هي صيانة الأمن والسكينة وتحقيق المصلحة العامة، وهو يضع الدولة في منزلة أدنى من منزلة الكنيسة، ويترتّب على هذا أنه يجب على الدولة أن تقدم العون والمساعدة للكنيسة وأن تكون في خدمتها لتحقيق أهدافها العليا، وكل دولة تعارض الكنيسة وتناهض قراراتها دولة غير شرعية[2].

ذلك أن توما الإكويني، كان يرى أن الله قد رتّب السلطان وفقاً لنظام تدريجي تصاعدي، ففي المرتبة الدنيا سلطة الإنسان على الحيوانات والأشياء، وفي المرتبة الثانية سلطة الأمراء على الناس، وفي المرتبة العليا سلطة الكنيسة على الأمراء.

وقد تناول توما الإكويني بالدراسة شكل الحكومة، وكان في بداية الأمر يحبّذ الملكية المطلقة ويرى أن حكومة الفرد هي أفضل الحكومات، ثم عدل عن هذا الرأي في كتابه «**خلاصة اللاهوت**» وذهب إلى أن أفضل حكومة هي تلك التي تختلط فيها الأشكال الثلاثة... الملكية والأرستقراطية والديمقراطية[3].

---

(1) منذر الشاوي، فلسفة القانون: ص114؛ مذاهب القانون: ص33 ـ 34.

(2) حسن علي الذنون، فلسفة القانون: ص46؛ أحمد محمد غنيم، تطور الفكر القانوني: ص35.

(3) أحمد محمد غنيم، تطور الفكر القانوني: ص37.

وتجدر الإشارة إلى أن نقطة البدء عند توما الإكويني هي فكرة الغاية المؤدية إلى الخير وفقاً للعقل، فهو يقول: «**هناك أشياء تسعى بوضوح إلى غاية، وفيها نصرِّح بأن الغاية هي ما تصبو إليه حركة الفاعل، فلو كانت الغاية مستحيلة لامتنع المرء عن البدء في الحركة، لأنه ما من شيء يتحرك نحو ما لا يصل إليه**، إذن كل فاعل يصبو إلى غاية»[1].

وينتقل توما الإكويني من فكرة الغاية بوجه عام، إلى غاية التشريع بوجه خاص، إن التشريع قاعدة سير، تدفع الإنسان إلى إتيان عمل أو امتناع، غير أن قاعدة السير في الأفعال الآدمية هي العقل... إنه يوجه نحو الغاية بوصفها الأصل الأول لأفعال الإنسان[2].

ومن هنا ينبثق التعريف الشهير للإكويني: «**إن القانون خطاب من العقل، يهدف إلى الخير العام، ويصدر من عاهل المجتمع**».

يتضح مما تقدّم أن توما الإكويني قدّم نظرية في القانون الطبيعي مزج فيها بين براعة أرسطو، وبين إيمانه الشديد بالمسيحية، واستخدام العقل في ميدان الإيمان وفي حقل القانون بنجاح، وقد حفظت له الأجيال العلمية والدينية هذا الصنيع، هو الذي جعل العقل جوهرة أصيلة تكمن فيها عظمة الإنسان وعدّه ضوءاً يمكّن الإنسان من تمييز **الحسن** من **القبيح**، وقد كان لفكرة الإكويني عن ضوء العقل أهمية كبيرة، فهو الأساس للقانون الطبيعي ولذلك يقال إن توما الإكويني كان مهتماً باقتباس الأخلاقية من القانون الداخلي، وأكّد أنه يجب أن تصدر القوانين من المبادئ التي غرسها الله وضمّنها في روح الإنسان، تلك المبادئ الرئيسة الأولية الأساسية التي لا مفرّ منها للعقل العملي والتي تُكَوِّن ما يسمى بالقانون الطبيعي[3].

---

(1) ثروت أنيس الأسيوطي، فلسفة القانون في ضوء التاريخ الاقتصادي والاجتماعي: ج2، ص19.

(2) المرجع نفسه: ج2، ص20.

(3) محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: ص210.

وتتمثل خصائص القانون الطبيعي كما قدّمها توما الإكويني بما يأتي[1]:

❖ إن القانون الطبيعي له طابع واقعي وعقلي وموضوعي، فهو يتسم بالواقعية لأنه تأسس على الحقيقة العظمى وهي الإنسان، ويُعدّ عقلياً لأنه يستمد عظمته وقوته وفعاليته من التمازج التلقائي لقدرة العقل مع الواقع، وهو موضوعي، لأن الإدراك الواقعي النابع من العقل في قضايا الوجود لا يمارس من فراغ، بل يمارسها في ضوء التنسيق المجسد للوجود.

❖ القانون الطبيعي من صنع العقل العملي. يُعدّ القانون مظهراً لقدرة الإنسان على الفهم، فهو عمل من أعمال العقل العملي وهو نظام خلقه العقل تلقائياً عن طريق القدرات الغريزية فضلاً عن استعانته بالخبرة والإرادة والعقل الإلهي[2].

❖ القانون الطبيعي نابع من الطبيعة الإنسانية. فالطبيعة عند توما الإكويني هي الطبيعة الإنسانية وليس طبيعة الأشياء وإن الطبيعة الإنسانية يحكمها العقل، فالقانون الطبيعي عنده قانون متغيّر مرن، ويمثل الواجهة الإنسانية للقانون الأبدي أو هو صورة جزئية للقانون الأبدي.

❖ إن القوة الإلزامية للقانون الطبيعي لا تكمن في التشريع بل في الطبيعة، فالقانون الوضعي ليس في مقدوره أن يهدم أو يُضعف القوة الإلزامية للقانون الطبيعي، ومن جهة أخرى فإن تطبيق القانون الوضعي يؤدي في بعض الحالات إلى نتائج مخالفة للقانون الطبيعي، وفي هذه الحالة لا يجوز تطبيق التشريع تطبيقاً حرفياً، بل إعمال عدالة الملائمة كما توخّاها الشارع نفسه، فلا يصحّ من خلال التشدّد في التفسير أن يوجَّه ضد الناس أمرٌ كان يهدف إلى منفعتهم، فلو كان المشرع نفسه

---

(1) فايز محمد حسين، نشأة فلسفة القانون وتطورها 351، ؛ فلسفة القانون: ص171.

(2) Ph. Delhaye. Peramnence du droit naturel, P.76-77.

موجودٌ، لقضى في هذه الحالة بطريقة أخرى غير ما يوحي به ظاهر النصوص[1]. أي أن يكون الحكم لا على التشريع وإنما طبقاً للتشريع، فالقانون الطبيعي لا يؤدي في الواقع إلى الخروج على القانون الوضعي، بل إلى تفسير القانون الوضعي بما يتفق مع جوهر التشريع ونية المشرع.

أما مشكلة القانون غير العادل فيعالجها توما الإكويني بصورة عامة بالنسبة إلى واجب المواطنين كافة في الخضوع إلى التشريع ويقول: إن الصعوبة في القوانين غير العادلة تكمن في هذا السؤال: من الذي سَيُكَوِّن الحكم؟ أكل إنسان بمفرده؟ ألن يتخيّر الأفراد إذ ذاك من التشريعات ما هو في صالحهم وينبذون الباقي؟ فتعمّ الفوضى ويستشري الفساد؟ وإذا قصرنا هذا على بعض الأفراد من ذوي القدرة على الإفتاء ومشهور عنهم عدم التحيز ألن يكون صنيعهم مثلاً سيئاً يدفع غيرهم من الانتهازيين إلى تعمد الإطاحة بالتشريعات العادلة؟ وهنا يقترب الإكويني في رأيه هذا من موقف سقراط.

وينتهي توما الإكويني إلى ضرورة الخضوع للقانون الظالم ما لم يمس الدين اتقاء لضرر أكبر، فالفوضى وعدم وجود قوانين محددة أخطر على المجتمع من ضرر اتباع قواعد قانونية ثابتة حتى ولو كانت ظالمة، ومن ثم احتفظ الإكويني للإمبراطور بسلطانه في المسائل الزمنية الدنيوية وللبابا باختصاصه في الأمور الدينية[2].

(1) ثروت أنيس الأسيوطي، فلسفة القانون في ضوء التاريخ الاقتصادي والاجتماعي: ج2، ص23 ـ 24. ويمكن مقارنة هذه الفكرة بفكرة التأويل المعروفة عند المعتزلة مراعاة للحكمة من التشريع ونبذ حرفية النص إذا ما تعارضت مع الحكمة وذلك بتأويل النصوص الشرعية مع ملاحظة ان المعتزلة يتحدثون عن النصوص الشرعية والإكويني يتحدث عن النصوص الوضعية.

(2) حسن علي الذنون، فلسفة القانون: ص47؛ ثروت أنيس الأسيوطي، فلسفة القانون في ضوء التاريخ اقتصادي والاجتماعي: ج2، ص26؛ محمد شريف أحمد فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: ص209.

وهكذا يدعم الإكويني بوضوح السلطة الكنسية، ويعطي الإمبراطور نصيبه من الواجب وهو لا يشجع فكرة الثورة المدنية ومقاومة القوانين الجائرة دائماً بغية استقرار النظام.

- ❖ القانون الطبيعي لا يتعارض مع القانون الإلهي فأساسهما واحد وهو القانون الأزلي، فكل قاعدة من قواعد القانون الإلهي هي في ذات الوقت قاعدة من قواعد القانون الطبيعي، ولكنها تتميز عنها بأن العلم بها علم يقين يضمنه ورودها في الكتب المقدسة على عكس المبادئ التي يهتدي إليها العقل الإنساني مبتدئاً من الطبيعة وحدها فهي عرضة للخطأ والانحراف[1].

ومما تجدر الإشارة إليه أن توما الإكويني كان واسع الاطلاع فعرف الفلسفة الإغريقية، وتأثّر بارسطو والفلسفة العربية لا سيما ابن سينا وابن رشد ودرس الفلاسفة المدرسيين وآباء الكنيسة، وتُعدّ مؤلفاته التي قاربت السبعين من أسس علم اللاهوت في الكنيسة الكاثوليكية[2].

وقد أدّت آراء توما الإكويني وفلسفته السكولاستيكية[3] إلى ظهور تيارين متباينين بين فقهاء القانون، تيار منح الكنيسة سلطاناً مطلقاً مضحياً بجميع السلطات الأخرى ولا سيما سلطة الدولة، وتيار ينادي بتأكيد استقلال الدولة عن مزاعم الكنيسة، وعُرف التيار الأول **«بأنصار البابوية»** بينما عُرف التيار الثاني **«بأنصار الإمبراطورية»**[4].

وإن أفكار توما الإكويني كانت تمهيداً لما حدث بعد ذلك في أوروبا

---

(1) محمد شريف أحمد فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: ص209 ـ 210.

(2) منذر الشاوي، فلسفة القانون: ص112.

(3) السكولاستيكية (Scholasticism) فلسفة مسيحية سادت في القرون الوسطى وأوائل عصر النهضة، وقد بُنيت على منطق أرسطو ومفهومه لما وراء الطبيعة ولكنها اتسمت في أوروبا الغربية خاصة بإخضاع الفلسفة للاهوت ومن أبرز رجالها توما الإكويني الذي حاول أن يُقيم صلة عقلانية بين العقل والدين، للمزيد يُنظر: دينيس لويد، فكرة القانون: ص99.

(4) للمزيد يُنظر: حسن علي الذنون، فلسفة القانون: ص29 وما بعدها.

من فصل السلطة الدينية عن السلطة الزمنية، وما استتبع ذلك من ولادة العصر الحديث[1] وفيه حدث الفصل بين الإيمان والعقل، فأصبح العقل بمفرده هو أساس مفهوم القانون[2].

ثالثاً: تقويم المفهوم التقليدي للقانون الطبيعي:

ترتّب على تأصيل فكرة القانون الطبيعي والبحث عن جذورها التاريخية والبحث في مراحل تطورها انطلاقاً من جذوتها الأولى في الفلسفة اليونانية مروراً بعصر آباء الكنيسة والعصر المدرسي نتائج عدة تتعلق بأساس القانون الطبيعي واتجاهاته وطبيعته والانتقادات التي تعرضت لها الصورة التقليدية للقانون الطبيعي والأساس الذي بُنيت عليه.

1 ـ نتائج المفهوم التقليدي:

سادت المدرسة الرواقية على أثر سياسة إدماج الإغريق مع الشعوب الأخرى، وما تلاه من عصر استبداد، وتبلور في المجتمع المتميز الطبقي بين السادة والعبيد، ثم بين الأثرياء والفقراء، فانتعشت المدرسة الرواقية، وطالبت بالمساواة، وكان من بين زعمائها العبيد والأباطرة، وتأثر بآراء الرواقيين فقهاء الرومان كما تأثروا بالفلسفة اليونانية بشكل عام، فعرف شيشرون القانون بأنه العقل الأعلى المنبثق من الطبيعة يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر[3]، وأنه قانون واحد للطبيعة أبدي سرمدي صالح للتطبيق في كل زمان ومكان.

ثم تطوّرت فكرة القانون الطبيعي على يد الفقه الروماني وتحوّلت من قانون مثالي تسعى إلى تحقيقه البشرية، إلى قانون وضعي واقعي يطبق في سوح القضاء، فبينما كان القانون المدني قاصراً على الرومان، ظهر إلى

---

(1) فايز محمد حسين، فلسفة القانون: ص174؛ نشأة فلسفة القانون وتطورها: ص354.
(2) حسن عبد الحميد، فكرة القانون الطبيعي الكلاسيكي: ص212 ـ 213.
(3) ثروت أنيس الأسيوطي، فلسفة القانون في ضوء التاريخ الاقتصادي والاجتماعي: ج1، ص39.

جانبه قانون الشعوب الذي يسري على الأجانب واستُمِد من القانون الطبيعي بسبب احتياجات التجارة في ذلك العصر، ثم اندمج القانون المدني مع قانون الشعوب منذ عصر الإمبراطور كراكالا، حينما أُسبغت الجنسية الرومانية على سائر السكان في الإمبراطورية الرومانية، وهكذا راحت هباءً جهود المدرسة الرواقية في إبراز فكرة القانون الطبيعي، إذ بقي الرقّ مُباحاً بوصفه مطابقاً للقانون الوضعي.

وفي العصر الوسيط وبعد أن اشتدّ الصراع بين البابا ممثل القانون الإلهي والإمبراطور صاحب السلطة الزمنية، وكان الجو مشحوناً بضباب الخلافات الدينية وأخطار الصراعات السياسية، تحدّث توما الإكويني عن ثلاث مراتب للقانون، في محاولة للتوفيق بين هذا الخلاف كما أوضحنا سابقاً.

من هنا يتّضح أن للقانون الوضعي، الذي هو نسبي بطبيعته، مرجعية تنتمي إلى فضاء المطلق هي القانون الطبيعي[1].

فالقانون الطبيعي أصبح مجموعة قواعد قانونية يجدها العقل أو تتمشى مع طبيعة الأشياء، وإذا كان الأمر كذلك، فإن قواعد القانون الطبيعي سيكون لها وجود موضوعي، لأنها توجد بحكم العقل وبحكم طبيعة الأشياء وبالتالي فهي مدينة بوجودها لإرادة المشرع، بل عليه أن يحقّق مبادئ القانون الطبيعي في ما يضعه من قواعد للسلوك.

2 ـ نقد المفهوم التقليدي:

تعرضت فكرة القانون الطبيعي بأساسها التقليدي سواء الميتافيزيقي أو الديني إلى نقد وكما يأتي:

أ ـ الأساس الميتافيزيقي

إن مجمل الانتقادات التي وجِّهت إلى الأساس الميتافيزيقي لفكرة القانون الطبيعي جاءت على النحو الآتي:

---

(1) محمد عابد الجابري، بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي: ص1.

❖ يقول دعاة المفهوم التقليدي إن قواعد القانون الطبيعي هي قوانين طبيعية لكنها تحكم تصرفات الأفراد في المجتمع أي إنها قواعد قانونية، فيقول الدكتور منذر الشاوي: «**أليس في هذا القول خلط بين ما هو كائن وبين ما يجب أن يكون؟**» فالطبيعة ـ وبالتالي قوانينها ـ هي مجموعة خواطر أو وقائع مرتبطة فيما بينها برابطة السبب والنتيجة أي يحكمها قانون السببية[1]، أما القواعد القانونية فتتضمن ما يجب أن يكون عليه التصرف البشري أو سلوك الأفراد في المجتمع، فهي قواعد وضعية أي وضعتها إرادة بشرية أرادت أن تحدّد السلوك البشري باتجاه معين «**تجيز أو تمنع في ظرف معين تصرفاً معيناً**».

فإذا أريد أن تحكم القواعد الطبيعية سلوك الأفراد في المجتمع، فيجب أن تصدر عن إرادة خالق الطبيعة[2].

❖ إن القانون الطبيعي يُعدّ في المقام الأول، قانوناً مثالياً وأخلاقياً يصعب تحقيقه في الواقع الاجتماعي، وهذا النقد وجّهه المفكر جروفيتش مؤكداً أن القانون لا يمتزج بالأخلاق، مثلما كان يدعي أنصار القانون الطبيعي التقليدي، فالأخلاق على وفق ما يرى جروفيتش تُعدّ في منزلة سامية من الصعب وضعها في معايير قانونية، فالقانون يحقّق العدالة فقط والتي تلعب دور الوسيط بين الأخلاق والواقع الاجتماعي، إلا أن هناك من يرد على هذا الانتقاد ويعدّ هذا القول بعيداً عن الصواب، إذ إن النظريات التقليدية للقانون الطبيعي لا تخلط بين القانون والأخلاق، فالقانون العادل على وفق نظرية القانون الطبيعي بأساسها التقليدي هو القانون الواقعي وليس المثالي وهو الذي ينبثق من ملاحظة طبيعة الأشياء والوقائع الاجتماعية[3].

---

(1) هنا لا بدّ أن نشير أن المعتزلة ميّزت بين العلّية وبين السببية من جهة كما ميّزت بين السببية الكونية والسببية الإنسانية من جهة أخرى، وهذا النقد لا يوجه إلى نظرية التحسين والتقبيح عند المعتزلة.

(2) منذر الشاوي، فلسفة القانون: ص127.

(3) للمزيد يُنظر: عباس مبروك الغزيري، أساس القانون: ص80.

ب ـ الأساس الديني

الصفة الدينية للقانون الطبيعي، في الحقيقة أمر تفرضه منطلقات القانون الطبيعي، فما دامت القواعد التي تحكم سلوك الأفراد تستخلص من الطبيعة أو تفرضها طبيعة الأشياء، فمعنى هذا أن الطبيعة ستكون المشرع الأعلى، هذا يعني أن الطبيعة لها إرادة وإدراك، بل لها هدف وغاية، وهذا لا يمكن أن يتحقق الا إذا كانت الطبيعة من خلق إرادة عليا إرادة الله.

فكل قانون طبيعي إذن هو قانون إلهي وإن حاول أنصاره إعطاءه صبغة عقلية أو أن يبنوه على أساس العقل، إلا أنها محاولة علمية زائفة في الحقيقة، هذا ما يراه ويؤكده الأستاذ «كلسن» حين يقول: **«كل مذهب للقانون الطبيعي هو ذو صفة دينية إلى حدّ ما، لكن معظم أنصاره، يهدفون إلى التفرقة بين القانون الطبيعي والقانون الإلهي وإلى إقامة أساس نظريتهم على الطبيعة كما يفسّرها العقل البشري فهم يريدون استخلاص القانون الطبيعي من العقل الإنساني (إلّا أنهم) بهذا يعطون نظريتهم صفة عقلية زائفة»**[1]. ويؤيده في ذلك الدكتور منذر الشاوي.

وإننا نرى أن الانتقاد وارد من ناحية أن القانون الطبيعي لا بدّ أن يكون له أساس ديني إلا أن ما لا يمكن قبوله أن نظرية القانون الطبيعي ستكون ذات صفة عقلية زائفة إذا كان أساسها دينياً، وكأن العقل يتعارض مع الدين وهذا ما يمكن الردّ عليه من خلال ما عرضناه في نظرية الأحكام عند المعتزلة من توافق بين العقل والنقل.

ج ـ التعارض بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي:

يؤدي هذا التعارض إلى مشكلة وجود معيار لحلّ التنازع الذي يحدث

---

(1) H.Kelsen. Theorie Pure du Droit, P.87.

بينهما، فقد أشار جروفيتش إلى هذه المشكلة وهي المعيار الذي يصلح لحل التنازع بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي[1].

إن ما يميِّز فكرة القانون الطبيعي، هو الموضوعية والثنائية أي وجود نوعين من الأنظمة القانونية المتدرجة، القانون الطبيعي والقانون الوضعي والقانون الطبيعي بالنسبة لدعاته هو مثال القانون الأكمل، في حين يكون القانون الوضعي غير كامل. وعليه فإن أي تعارض بين القانون الوضعي والقانون الطبيعي يجب أن يؤدي إلى إلغاء القاعدة القانونية الوضعية التي تتعارض مع قواعد القانون الطبيعي. لكن أنصار القانون الطبيعي لم يسلموا بهذه النتيجة، بل حاولوا التخلص من هذا المأزق بشتى الطرق، فقال بعضهم باستحالة مثل هذا التعارض، وقد سلّم بعضهم الآخر بإمكان حدوث مثل هذا التعارض بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي إلا أنه تعارض نادر واستثنائي بحيث لا يؤثر في صحة القانون الوضعي[2]، وقالوا إن الحكّام - أي السلطة - هم الذين يضعون أو يطبّقون قواعد القانون الوضعي والأمر منوط بهم لحلّ مثل هذا التنازع[3].

ولكن لا ينبغي أن يُفهم مما تقدم أن هناك اختلافاً أو تعارضاً **«حتمياً»** بين هذين القانونين فحوادث التاريخ تكشف لنا عن ازدياد التقارب بينهما على مرّ الزمان بوجه عام، فالمطابقة بين هذين القانونين أمر واقع حتى أن الفقيه الإيطالي **«فيكو»** قال: **«إذا بعدت القوانين الوضعية عن القانون الطبيعي فإنها لا تصبح قوانين وإنما تصبح مسوخاً على شكل قوانين»**[4].

(1) عباس مبروك الغزيري، أساس القانون: ص81.
(2) منذر الشاوي، فلسفة القانون: ص129 - 130.
(3) يُنظر في محاولات أنصار القانون الطبيعي للتخلص من التعارض المحتمل بين القانون الوضعي والقانون الطبيعي: كلسن، النظرية المحضة للقانون، 90؛ منذر الشاوي، فلسفة القانون: ص130.
(4) حسن علي الذنون، فلسفة القانون: ص187.

وفي النهاية نستطيع القول مؤيدين بعضاً من الفقهاء بأن المقصود هنا ليس هو الازدواج أو الثنائية القانونية، فالقانون السيىء لا يُعدّ بالنسبة للكلاسيكيين قانوناً، وإنما المقصود هنا نزاع بين القوة الغوغائية والمخادعة وبين الحضارة أو المدنية[1].

(1) عباس مبروك الغزيري، أساس القانون: ص83.

الفصل الثاني

القانون الطبيعي
من عصر النهضة إلى العصر الحديث

تمهيد:

حدثت تحولات كبيرة في إطار فلسفة القانون منذ نهاية العصور الوسطى مهّدت لظهور عصر النهضة، وتمثّلت هذه التحولات في نفي الطابع الديني لفكرة القانون الطبيعي، واتجاه البحث الفلسفي في القانون نحو الواقع الاجتماعي والتاريخي والابتعاد عن المثالية وظهور العقلانية.

وكانت هذه التحولات نتيجة طبيعية لعدة عوامل تراكمت آثارها لتنهض بالعقل الإنساني من ظلام العصور الوسطى، ولعل أهم تلك العوامل هي[1]:

❖ ظهور حركة بعث الآداب اليونانية والرومانية، وحمل لواء هذه الحركة، بنزارك ودانتي ومونتاني، وقامت على إثر ذلك حركات كبرى لإحياء التراث اليوناني والروماني وحركات للإصلاح الديني للخروج من الغياهب والمتاهات التي رزحت تحتها البلاد الأوروبية طوال العصور الوسطى من تأثير السلطة الكنسية، مما أدى إلى انهيار سلطة

(1) فايز محمد حسين، نشأة فلسفة القانون وتطورها: ص359 وما بعدها.

الكنيسة وتحرر العقل الإنساني من غيرها واستبدادها، وزالت سلطة رجال الدين ولم يعد الايمان بحاجة إلى وساطة أو صكوك غفران، وتمّ الفصل بين الدين والدولة وأصبحت الكنيسة تابعة للدولة وبهذا ضعف تأثير العنصر الديني في الفكر والسياسة والواقع وتبوأ العقل مكاناً عليّاً وسار القانون العقلي على كافة القوانين.

❖ نشأت العلوم الطبيعية والاهتمام بالظواهر الكونية بالتجربة العلمية، الأمر الذي أدّى إلى اكتشافات وظهور كم هائل من الحقائق العلمية قلبت موازين الفكر كتلك الحقائق التي قدّمها غاليلو وكبلر، وبلور هذه الحقائق ديكارت وروجر بيكون في عالم الفلسفة، وتميّز هذا العصر بانهيار النظام الإقطاعي وحدوث ثورة اقتصادية واجتماعية وفكرية في أوروبا وبرزت ظاهرة التوسع الاستعماري ونشأت الطبقات الرأسمالية والتي حاولت الحفاظ على مكاسبها وذلك بإحداث تغيير في النظام القانوني والفكر السياسي، فلم يعد القانون يدرس في إطار علم اللاهوت، بل أصبح يدرس على أسس إنسانية وعقلية وتحرّر الفكر القانوني والسياسي من الدوغماتية التي طالما رضخ لها.

وفي هذه الفترة دارت دراسات فلسفة القانون على معالجة فكرة القانون الطبيعي بوجه خاص، فلم يعد القانون الطبيعي هو القانون المؤسس على الدين، بل انفصل انفصالاً كبيراً عن العقيدة وحدث تحول كبير في فكرته تمثّل في ظهور نظريات العقد الاجتماعي.

والملاحظ أن فلسفة القانون منذ نهاية العصور الوسطى قد اتجهت نحو العلمانية، حيث لم يعد موضوعها فكرة القانون الطبيعي، بل بدأ الانحراف بفكرة القانون الطبيعي الى الطابع الوضعي على أثر ظهور مؤلف هوجو جروسيوس في قانون الحرب والسلام كما سنرى لاحقاً.

ولما جاء القرن التاسع عشر، ظهر اصطلاح فلسفة القانون وذلك على أثر ظهور مؤلف الفيلسوف الألماني هيجل **Hegel** مبادئ فلسفة القانون

Principes dela philosophie pu والذي وضعه عام 1821م، ثم توالى التحول في فلسفة القانون، حيث ظهر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، اتجاهان يمثلان ردّ فعل قوي إزاء مدرسة القانون الطبيعي وهما: اتجاه الوضعية القانونية واتجاه المدرسة التاريخية، ومع أن الاتجاهين متعارضان إلا أنهما يتفقان في رفضهما لفكرة القانون الطبيعي[1].

الأمر الذي أدّى الى انحسار مفهوم القانون الطبيعي حتى ظن أنه زال من مسرح الفكر[2]، ولكن أنصاره حاولوا تجديد فكرته وإبرازها بصور حديثة وكانت هذه محاولات الفقهاء والمفكرين في العصر الحديث.

أولاً: القانون الطبيعي عند جروسيوس[3]:

إن الثورة الفكرية والسياسية والاجتماعية التي صاحبت عصر النهضة والإصلاح الديني في أوروبا، كان من شأنها تجديد الثقافة الكلاسيكية **«الفلسفة الإغريقية بالذات»** وهجر الفلسفة المدرسية المطبوعة بالروح اللاهوتية، فالمدرسة الناقدة المبنية على العقل حلّت محل علم اللاهوت الذي تعرض لامر الانتقادات باسم حرية الضمير التي نادى بها الإصلاح الديني[4]. وتحوّلت فكرة القانون الطبيعي الى العلمانية وهذه المهمة الجديدة هي التي اضطلع بها المفكر الهولندي جروسيوس حين أعطى أساساً جديداً للقانون الطبيعي مؤسساً بذلك ما اصطلح على تسميته **(مدرسة قانون الطبيعة والشعوب)**[5].

---

(1) فايز محمد حسين، نشأة فلسفة القانون وتطورها: ص375.

(2) A.P.D., Entreves, Natural Law, 13.

(3) هوجو جروسيوس (1583 ـ 1645 م) ويطلق عليه مؤسس القانون الدولي ولد في دلفت من أسرة هولندية، وحصل على الدكتوراه في القانون وعمره لم يتجاوز السادسة عشرة. فايز محمد حسين، نشأة فلسفة القانون وتطورها: ص365؛ فلسفة القانون: ص182.

(4) منذر الشاوي، فلسفة القانون: ص116.

(5) Dolhenty Recommended Book shelf for naturel Law Theory.
منشور على الموقع الإلكتروني: http://en.wikipedid.org

1 ـ علمانية القانون الطبيعي:

حملت الفلسفة الإنسانية الجديدة التي ظهرت في إيطاليا في القرن الخامس عشر بذوراً مهمة لتاريخ الفكر القانوني، فبينما تمسكت الكنيسة الكاثوليكية بالفلسفة السكولاستيكية، فقد ظهرت معالجة علمية جديدة تجاهلت أو تهرّبت من ادعاءات اللاهوت وركّزت على الملاحظة والتجربة المدعومتين بالعقل الإنساني[1].

كانت العلاقات بين القوى السياسية ميداناً خصباً للفتن والاضطرابات فأصبحت الحياة أكثر تعرضاً للفوضى من أي وقت مضى نتيجة انهيار الكنيسة وقيام الملكيات المطلقة وأتباع تعاليم ميكافيلي اللاخلقية، وهكذا صارت القوة الفيصل الحاسم في علاقات الدول فيما بينها، وقد كانت هذه العوامل مجتمعة إلى جانب الشعور القانوني المرهف دافعاً لجروسيوس إلى الإيمان بأن رفاهية الجنس البشري تقتضي معالجة شاملة منسقة للقواعد التي تحكم علاقات الدول فيما بينها[2].

كان جروسيوس ذا قدرة هائلة على العمل والمثابرة، تأثر بأرسطو والفقهاء الرومان والقديس توما الإكويني وغيره من علماء اللاهوت الكاثوليك، لمع في ميدان السياسة والقانون والفلسفة إلى درجة أن لُقِّب في حياته **«رائعة هولندا»**، اهتم بالقانون الدولي ومنه عرج على فلسفة القانون، كتب عام 1604 ـ بناء على طلب شركة الهند الشرقية الهولندية ـ كتاباً عن **«قانون الغنائم»** الذي بقي غير معروف حتى عام 1864، وفيه نجد بوادر أفكاره عن القانون الطبيعي، ووجدت آراؤه اكتمالها وأخذت فلسفته القانونية إطارها النهائي في مؤلفه الأساسي **«في قانون الحرب والسلم»**[3].

يقول جروسيوس: **«إن القانون الطبيعي هو مبادئ معينة للعقل السديد**

---

(1) دنيس لويد، فكرة القانون: ص100 ـ 101.

(2) حسن علي الذنون، فلسفة القانون: ص53.

(3) منذر الشاوي، فلسفة القانون: ص117.

تُميّز بين الخير والشر، وفقاً لانسجام الأفعال أو تنافرها مع الطبيعة العاقلة الاجتماعية، وإن هذا القانون الطبيعي أبدي سرمدي لا يستطيع الله نفسه أن يبدّل من كيانه، حقاً إن سلطة الله لانهائية، غير أن هناك أفعالاً تمرق منها ولا يملك التعديل فيها، فلا يمكن أن يمنع اثنين في اثنين من أن يساوي أربعة ولا يقدر أن يغير من طبيعة ما هو شر في ذاته»(1).

ولذلك شرع جروسيوس ـ وهو في مقدمة المؤمنين بفكرة القانون الطبيعي في مطلع العصر الحديث ـ في وضع أساس جديد لقانون الطبيعة جعله بمقتضاه مستقلاً عن الدين(2)، وقائماً على الفهم السليم للطبيعة الإنسانية(3).

ويجد جروسيوس أساس القانون الطبيعي في الطبيعة البشرية التي تقتضي بأن يعيش الإنسان على وفق غريزته الاجتماعية في مجتمع هادئ ومنظم وهي الطبيعة نفسها التي تحملنا على الرغبة في إقامة العلاقة مع أقراننا وأن ما يُمَكّن الإنسان من تحسين طبيعته والمجتمع هو العقل، ولهذا فإن كل ما يخالف العقل يخالف في الوقت نفسه القانون الطبيعي، وكل ما يسير مع العقل يتمشى مع القانون الطبيعي، فالقانون الطبيعي إذن هو القاعدة التي يمليها علينا العقل القويم ووفقاً لها نُقيّم الأفعال على وفق سيرها مع الطبيعة الاجتماعية العاقلة(4).

وإن من أبرز الأسس التي قامت عليها آراؤه هي: وجوب احترام الوعد المعطي، واحترام الملكية الفردية للناس ووجوب مكافحة الجريمة ولزوم تعويض الضرر الذي يلحق الغير من المتسبب في حدوثه(5).

---

(1) ثروت أنيس الأسيوطي، فلسفة القانون في ضوء التاريخ الاقتصادي والاجتماعي: ج2، ص21 ـ 28.

(2) Korkunov. General Theory of Law. P.118.

(3) Friedman, Legal Second Impression, P.28.

(4) منذر الشاوي، فلسفة القانون: ص117 ـ 118.

(5) محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: ص116؛ عباس مبروك الغزيري، أساس القانون: ص30.

وعلى هذا الأساس يضفي جروسيوس على القانون الطبيعي الديمومة من دون أن يربطه بفكرة وجود الله فهو يقول إن القانون الطبيعي موجود سواء آمنا بوجود الله أم لم نؤمن، ولذلك فهو يشير إلى مجموعة من النظم القانونية التي تُعدّ من وجهة نظره نظماً أبدية تستخلص من القانون الطبيعي مثل الزواج والسلطة الأبوية والالتزام بالنفقة[1].

من هنا يأتي تعريف جروسيوس للقانون الطبيعي بأنه: **«أمر من العقل السليم يشير إلى أن فعلاً ما ـ تبعاً لاتفاقه أو عدم اتفاقه مع طبيعة العقل ـ يوصف بأنه متوافق مع الأخلاق أو غير متوافق معها، وهذا القانون يوجد ولو لم يوجد الله»**[2].

2 ـ خصائص القانون الطبيعي:

يمكن أن نجمل خصائص نظرية جروسيوس في القانون الطبيعي بما يأتي[3]:

- فصل الدين عن القانون الطبيعي، فالقانون الطبيعي موجود وثابت مع افتراض عدم وجود الله، بل إن الله لا يستطيع أن يغيّر هذا القانون لأن القانون الطبيعي عادل بذاته هذا ما يراه جروسيوس.
- أصبح وجود القانون الطبيعي أمراً متعلقاً بالواقع الاجتماعي، مصدره الطبيعة الإنسانية في إطار الغريزة الاجتماعية للإنسان، وهذا القانون يكتشفه العقل الإنساني.
- قوة القانون الطبيعي ترجع إلى أساسه العقلي الإرادي، أما أساسه العقلي فلأنه أمر من العقل الذي يستمد قيمته من السلطة الغريزية الكامنة فيه، من الوعي الاجتماعي للإنسان، وإن أساسه الإرادي مرجعه قاعدة قدسية الاتفاقات.

---

(1) عباس مبروك الغريزي، أساس القانون: ص30.

(2) فايز محمد حسين، نشأة فلسفة القانون وتطورها: ص368.

(3) المرجع نفسه: ص370 ـ 371.

❖ يتميز القانون الطبيعي عن القانون الإنساني والقانون الإلهي الإرادي، من هنا يبدو أن جروسيوس لم يكن ملحداً، لكنه يرفض الأساس الديني للقانون الطبيعي.

يظهر مما تقدم أن مفهوم جروسيوس للقانون الطبيعي يختلف عن مفهوم توما الإكويني، فبالرغم من أن كليهما ينطلق من العقل ـ نتيجة لتأثرهما بأرسطو ـ إلّا أنّ العقل عند الإكويني في خدمة الإيمان الديني، وعند جروسيوس في خدمة الإنسان وغريزته الاجتماعية، وهذا يعني أن جروسيوس قد قطع الصلة بين القانون الطبيعي واللاهوت وبين القانون الطبيعي والأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية الكاثوليكية.

وفي الواقع إن جروسيوس لا يعدّ القانون الطبيعي ذا مصدر إلهي فالقانون الطبيعي بالنسبة له، ليس لأن الله أراده، بل لأنه بالذات القانون الطبيعي[1].

ويُعدّ جروسيوس أشهر الذين نبذوا الأساس الديني للقانون بوجه عام والقانون الطبيعي بوجه خاص، الأمر الذي مهّد لظهور علمانية القانون الطبيعي، وميلاد العقلانية القانونية[2].

ويرى الدكتور منذر الشاوي تشابهاً بين اتجاه جروسيوس هذا في

---

(1) منذر الشاوي، فلسفة القانون: ص19.

(2) فايز محمد حسين، نشأة فلسفة القانون وتطورها: ص365. ومن الجدير بالذكر أنه يمكن القول إجمالاً إنه ما من شعار من شعارات الفكر العربي الحديث كان ـ وما يزال ـ مدعاة للبس وسوء الفهم كشعار العلمانية والكلمة ترجمة غير موفقة لـ«اللايكية» بالفرنسية، وذلك أن كلمة «لا يك» لا ترتبط بأي علاقة اشتقاقية مع لفظ «العلم» إن أصل الكلمة يوناني «لا يكوس» ومعناه ما ينتمي إلى الشعب، إلى العامة، وذلك في مقابل «كليروس» أي الكهنوت وهم رجال الدين الذين يشكلون فئة خاصة «رجال الكنيسة بالنسبة إلى المسيحية» وإذن فاللايكي هو كل من ليس كهنوتياً، من لا ينتمي إلى رجال الكنيسة. وذلك هو المعنى الأصلي للكلمة، ثم حصل نوع من الشطط في استعمالها «بالفرنسية» فاستعملت للدلالة على العداء للدين ورجاله.
للمزيد يُنظر: محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة: ص108 وما بعدها.

القانون الطبيعي أي جعل العقل الأساس الوحيد له، يتشابه مع موقف المعتزلة من العقل وحاكميته بالحسن والقبح، فهو يقول: «**إن اتجاه جروسيوس نجده عند المعتزلة قبل جروسيوس بوقت طويل، فالعقل عند المعتزلة هو الحاكم بالحسن والقبح فهو مصدر القانون لا الشرع، وعليه فإن دور الشرع يقتصر على كشف أو إقرار ما أدركه العقل من قواعد**»[1].

ونرى أن المعتزلة لم يذهبوا بعيداً كما ذهب جروسيوس، فلم يقل المعتزلة بأن العقل موجب للعلم بالحسن والقبح بطرق التأكيد، وذلك مرتبط بنظرية حاكمية العقل ومهمته كما بيّنا سابقاً، فضلاً عن أن المعتزلة لم يقولوا باستقلال العقل الإنساني إلّا في الأحكام الأخلاقية، أما تفاصيل هذه الأحكام وتحديد أعيانها فإنه يبقى من أمور الشرع، كما وان المعتزلة بوصفهم مسلمين لا يخالفون في أن الحاكم بالحسن والقبح هو الله، بمعنى المبين للحكم الثابت في نفس الأمر، فهو الملزم لنا بأن نأتي الحسن ونترك القبيح وهذا هو المراد بالتكليف، وموقف المعتزلة هذا يختلف كثيراً من موقف جروسيوس الذي يقول إن القانون الطبيعي يوجد ولو لم يوجد الله، وفي قوله هذا هدم لنظرية التكليف التي يقول بها المعتزلة وتقوم عليها فلسفتهم الخلقية وأصولهم الفكرية.

كما نرى أن اختلاط المفاهيم كالعلمانية، والعقلانية، والسببية، والحرية وغيرها من المفاهيم وتغايرها بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي دفع البعض إلى القول: «**إنه لا مكان لفكرة القانون الطبيعي في مجال فلسفة القانون الإسلامي، أما المعتزلة فقد وصلوا ـ إلى حدٍّ ما ـ إلى الاعتقاد بفكرة وجود قانون طبيعي، حيث إن للعقل ملكة معرفة كنه الأشياء من حيث قبحها أو حسنها، مشيرين إلى أن الإيمان بفكرة القانون الطبيعي يتناقض تناقضاً جوهرياً مع أسس العقيدة الإسلامية، القائمة على أن الله إله واحد**

---

(1) منذر الشاوي، مذاهب القانون: ص41.

وهو المشرع الوحيد جَلَّ شأنه، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك وقالوا إن الإيمان بفكرة القانون الطبيعي يُعدّ إلحاداً»[1].

ونتساءل هنا هل أن الوضعية القانونية أو المدرسة التاريخية أو المدرسة السيسولوجية للقانون بمفاهيمها الغربية تتوافق مع أسس العقيدة الإسلامية؟

نرى أن تباين الأحكام في تأصيل النظريات القانونية ناتج عن اختلاط المفاهيم واعتماد المفاهيم الغربية.

وما نريد أن نخلص إليه هو أن الفكر الإسلامي مطالب بمراجعة مفاهيمه بتدقيقها، وجعل مضامينها مطابقة للحاجات الموضوعية المطروحة، ونرى أنه من الأفضل استبعاد مفهوم العلمانية من قاموسنا الفكري واستبداله بمفهوم العقلانية الذي يعني الالتزام بمعايير العقل المنطقية والأخلاقية في الممارسة الاجتماعية والسياسية بما يتوافق مع ثوابت الشريعة ومصالح المسلمين.

3 ـ أثر نظرية جروسيوس في فلسفة القانون:

يمكن أن نجمل ذلك بما يأتي[2]:

- ❖ اتجاه فلسفة القانون نحو الفكر الوضعي، فبعد أن كانت فلسفة القانون هي فلسفة القانون الطبيعي الديني، أصبحت بعد ظهور أفكار جروسيوس تقوم على أساس آخر غير فكرة القانون الطبيعي الديني، كما أحدثت أفكاره شرخاً عميقاً في نظرية القانون الطبيعي التقليدية لأنه فصل القانون عن الدين وخصوصاً العقيدة الكاثوليكية، ومهّدت

---

(1) يُنظر، فايز محمد حسين، نشأة فلسفة القانون وتطورها: ص317.
في حين يرى آخرون أن فكرة القانون الطبيعي عرفها المسلمون وليس المعتزلة فحسب وإنما الأحناف والماتريدية وابن رشد وغيرهم، للمزيد يُنظر: محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين؛ منذر الشاوي، فلسفة القانون: ص111.

(2) فايز محمد حسين، نشأة فلسفة القانون وتطورها: ص388 ـ 390.

لظهور الفكر العقلاني عن القانون الطبيعي، ويُعدّ جروسيوس مؤسس العقلانية القانونية التي ضربت بجذورها فيما بعد في الفكر الأوروبي.

- إن تركيز جروسيوس على إرادة الإنسان بوصفها الأساس الذي قامت عليه الدولة وكذلك المجتمع، فإن ذلك جعل من حرية الإرادة الجوهر العامل للعلاقات القانونية والاجتماعية، وهذا يعني أن جروسيوس هو الذي بشّر بالفردية القانونية والتي قام على أساسها مبدأ سلطان الإرادة فيما بعد، وأصبحت الإرادة هي العنصر الأساس في القانون والوسيلة المثلى التي بحث عن العدالة في داخلها، فلم تعد العدالة شيئاً خارجاً عن إرادة الإنسان، بل العدالة أصبحت فكرة ذات طابع إنساني محض، عدالة مشتقة من العقل والإرادة الفردية.

- أصبحت الدولة فكرة علمانية بحتة، فلم يعد المجتمع السياسي صورة للمدينة السماوية، أو تدخل في تكوينه معطيات دينية، بل أصبح هو أثر ونتيجة لنشاط الإرادة العقدية ويتشكل في ضوء غريزة الإنسان الاجتماعية، وإن الدولة تستمد سيادتها من العقد، ولذلك لم تعد الحكومات تستند إلى أفكار غير إرادية لتبرير سلطتها، الأمر الذي قضى على الملكيات المستبدة، ومهّد الطريق نحو الأفكار الديمقراطية.

- كما وأسّس جروسيوس فرعاً جديداً للقانون وهو القانون الدولي والذي كان يُطلق عليه قانون الشعوب، واستعمل القانون الطبيعي كوسيلة لتحديد أساس الالتزامات القانونية المتبادلة فيما بين الدول، وقد دفع جروسيوس الازدواجية بين القانون الوضعي والقانون الطبيعي إلى أقصى مداها.

ثانياً: فكرة العقد الاجتماعي:

مرت الرأسمالية بمرحلتين متميزتين، كانت في البداية تناوئ سيطرة الإقطاع وسلطان الملكية، فاعتنقت الأفكار التقدمية، وخاضت كفاحاً مريراً

ضد سيطرة نبلاء الإقطاع وهيمنة رجال الدين، لتحرير الإنسان من نير الاستبداد والاستعباد حتى بلغت الرأسمالية ما تريد وهدمت عقيدة الحق الإلهي وأقامت بناء المجتمع على أساس من طبيعته الذاتية، ولما حقّقت الرأسمالية الهدف وسيطرت على مقاليد الحكم ودخلت مرحلتها الثانية وأصبحت الطبقة الحاكمة، تغيّرت مفاهيمها وتبدلت فلسفاتها، وشرعت بدورها في استغلال الضعفاء واستعباد البؤساء، واستخدمت الرأسمالية في مرحلتها الأولى إبّان الصراع ضد الإقطاع والملكية، كافة الأسلحة الأيديولوجية من ذلك: لجوؤها إلى فكرة القانون الطبيعي، ثم ترويجها فكرة العقد الاجتماعي[1].

1 ـ أسباب ظهور فكرة العقد الاجتماعي:

على الرغم من أن نظرية العقد الاجتماعي تمتد جذورها إلى الفلسفة السفسطائية في القرن الخامس قبل الميلاد، وإلى الفلسفة الاسمية (Le Mominolism) التي سادت في نهاية العصور الوسطى إلا أن ظهورها وتبلورها الحقيقي وصياغتها التامة، حدثت في القرنين السادس عشر والثامن عشر وكان لذلك جملة عوامل فكرية وسياسية واقتصادية تتمثل فيما يأتي[2]:

- **ظهور اليوتوبيا السياسية**: اليوتوبيا السياسية **«الخيالية السياسية»** جملة أفكار سياسية تهدف إلى البحث عما يجب أن يكون عليه التنظيم الاجتماعي والسياسي، فهي نزعة مثالية لبيان أفضل النظم الاجتماعية والسياسية، وتمثّل ردود فعل للواقع السياسي، وتُعدّ الفلسفات اليوتوبية مجرد تحوير لأفكار أفلاطون المثالية في إقامة الدولة الفاضلة.
- **حركة الإصلاح الديني أو ما يُسمّى بالإصلاح البروتستانتي**: وجد أنصار حركة الإصلاح الديني أن الأساس الصحيح يتمثل في أن الدولة

(1) ثروت أنيس الأسيوطي، فلسفة القانون في ضوء التاريخ الاقتصادي والاجتماعي: ج2، ص125.

(2) فايز محمد حسين، نشأة فلسفة القانون وتطورها: ص375.

وبالتالي السلطة تقوم على عقد مؤسس على إرادة جميع أفراد الشعب، وبهذا فالحاكم لا يستمد سلطته من السماء، بل من العقد، ولذلك فكل إخلال من الحاكم بشروط العقد يستوجب الثورة عليه لأنه أخلّ بمضمون العقد.

❖ **التفاعلات بين الواقع الاجتماعي والتفكير الإنساني**[1]: منذ نهاية العصور الوسطى حدثت تفاعلات كبيرة فيما بين العقل الإنساني والواقع الاجتماعي، إذ حدثت تغييرات اجتماعية فرضت على العقل الإنساني إعادة التفكير في الكثير من الأمور التي كان يؤمن بها، منها انهيار الكنيسة الكاثوليكية، الذي رفع عن العقل الإنساني وصاية طبقة رجال الدين باتجاهاتهم الشكلية الصارمة، الأمر الذي دفعه إلى إعادة تفسير العلاقة بين الفرد والدولة وأساس سلطة الدولة، ومنها التفكير العلمي في نطاق العلوم الطبيعية وانهيار النظام الإقطاعي وما ترتّب عليه من تغيرات أساسية في التركيبة الاجتماعية.

2 ـ نظريات العقد الاجتماعي:

العقد هو مفهوم قضائي في الأصل، بيد أنه غزا ميدان الفلسفة ابتداءً من القرن السادس عشر فأصبح النموذج الذي يتيح لها الاشتغال في مجموع التطبيقات والعلاقات الاجتماعية، وهكذا صارت الارتباطات التي يُقبل عليها الإنسان بكامل إرادته هي التي تُوصف بالشرعية.

ويؤشر العقد بروز الفرد ومعرفته ككيان مستقل حرّ في التزاماته، وضمن هذا الإطار فإن كل العلاقات التقليدية من خضوع وإكراه تصنف بعدم الشرعية ويفهم من هذا أن العقد يتموضع بجميع أبعاده ضمن إطار الفلسفة السياسية، والسلطة السياسية نفسها تُوصف على أنها قائمة على العقد، إذ ليس هناك من سلطة شرعية لا تحظى برضا الأفراد، وأنّ القول

---

(1) أحمد محمد غنيم، تطور الفكر القانوني: ص42 وما بعدها.

بالفطرة يسمح بعدّ الأفراد متساوين ابتداءً، بل حتى المناصرون لمذهب الملكية المطلقة يؤسسون لها على قاعدة العقد الاجتماعي[1].

ويرى أنصار نظرية العقد الاجتماعي أن الدولة نشأت عن طريق اتفاق مصدره الإرادة الإنسانية، وأن نظرية العقد الاجتماعي تقوم على دعامتين هما[2]:

الأولى: وجود حالة فكرية عاشها الأفراد في فجر الإنسانية قبل أن ينتظموا في جماعات مستقرة مزوّدة بقوة العرف والقانون.

الثانية: لمس الأفراد عدم كفاية الحياة الفطرية لتحقيق رغباتهم، فاتفقوا على أن يتعاقدوا جميعاً على الخروج بمقتضى تعاقد اجتماعي ينظِّم لهم حياة اجتماعية مستقرة ترتكز على قيام السلطة والقانون، أي أنهم تعاقدوا عن إرادة ووعي من أجل إنشاء دولة.

وقد نادى بنظرية العقد الاجتماعي **توماس هوبز** ثم المفكّر الإنكليزي **جون لوك** ثم المفكر الفرنسي **جان جاك روسو** وعلى الرغم من اتفاق المفكرين الثلاثة على الأخذ بفكرة العقد الاجتماعي إلا أنهم اختلفوا في تفسيره وكيفية تكوينه.

أ ـ هوبز (1588 ـ 1679م):

عاش توماس هوبز في إنكلترا عصر الانتقال إلى طريقة الإنتاج الرأسمالية وما ترتّب على ذلك من صراعات داخلية، ومن هنا المفتاح الأصيل لفهم آرائه وأفكاره التي لم تكن ترى إمكان تحقيق التقدم إلا بقيام سلطة قادرة تسيطر سيطرة كاملة على الدولة[3] وكانت السلطة المركزية، ونظام الملكية المطلقة يشكّلان أمامه الحل الوحيد.

(1) هيرفي بوبلوت، الحرية بين العقل والقانون: ص137.

(2) مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية: ص158.

(3) أحمد محمد غنيم، تطور الفكر القانوني: ص56.

يرى هوبز أن الطبيعة قد صنعت الناس متكافئين، في ملكات الجسم ومقدرات العقل، وقد نجم عن هذه المساواة في الإمكانيات، مساواة أخرى في التطلع إلى تحقيق الأهداف، فإذا رغب رجلان في الشيء نفسه، ولم يتمكنا من الحصول عليه معاً، صارا عدوين فيحاول كل منهما تدمير الآخر، أو فرض سيطرته على الآخر، لا بدّ إذن من سلطة عامة تكبح جماح الناس، وإلا صاروا في تلك الحالة المسماة حرب كل واحد ضد الكل حيث كل واحد عدوّ الكل[1].

وقد نجم عن «**حرب الكل ضد الكل**» انعدام فكرة الظلم، أن الخير والشر والعدل والظلم، لا وجود لها، فحيث لا تستقر سلطة عامة، لا يقوم قانون وحيث لا قانون لا ظلم، إن القوة والحيلة هما الفضيلتان الرئيستان في زمن الحرب.

ومن ثم يتطلب العقل من الناس أن يسعوا إلى السلام، ولتحقيق هذه الغاية على المرء أن يوافق، متى أبدى الآخرون الاستعداد نفسه، على التنازل عن هذا الحق تجاه كل الأشياء، بالقدر الذي يسمح باستتباب الأمن والدفاع عن النفس، وأن يقتنع تجاه الآخرين بنفس القسط من الحرية، الذي يرغب في أن يمنحه الآخرون تجاهه.

وتتمثل فلسفة هوبز القانونية بما يأتي[2]:

❖ الطبيعة الإنسانية شريرة: يرى هوبز أن الإنسان ليس كائناً اجتماعياً، كما يرى أرسطو بل هو حيوان شرير محب لنفسه يسير وفقاً لمنطق تحقيق مصلحته الذاتية، ولو ألحق الضرر بالآخرين، وترتيباً على هذا، يرى هوبز أن حالة الفطرة الأولى هي حالة سيئة للغاية، إذ هي حالة فوضى واضطراب يسودها قانون القوة الذي يعطي البقاء للأقوى مادياً.

❖ الانتقال من حالة الفطرة كان يستوجب تنازل الجميع عن حقوقهم: لما

---

(1) ثروت أنيس الأسيوطي، فلسفة القانون في ضوء التاريخ الاقتصادي والاجتماعي: ج2،

(2) Th, Hobbes, Levithan, 154.

كان الأفراد حريصون على البقاء، فقد نشأت لديهم رغبة في الخروج من هذه الحالة الفطرية، ولكن هذا الخروج لا يحدث إلا إذا تمّ إلغاء قانون الغابة وتطبيق قانون أعلى من كافة الإرادات الفردية، وهذا القانون لا يمكن وضعه إلا إذا أُسند إلى أحد الأشخاص وضعه، وهذا الشخص لا يأتي إلا إذا اتفق جميع أفراد المجتمع على التنازل عن كل حقوقهم الطبيعية ويولون أمرهم أحد الأفراد الذي يتولى تنظيم المجتمع بمقتضى هذا التنازل.

❖ الحاكم ليس طرفاً في العقد: يلاحظ أن العقد الاجتماعي قد تمّ فيما بين الأفراد بعضهم والبعض الآخر وبمقتضاه نشأت الحياة الاجتماعية المنظمة في صورة تجمع سياسي قائم وفقاً لعقد وهمي، ويدير شؤون هذا المجتمع الجديد حاكم فرد أجنبي عن الأفراد، ومن دون أن يلتزم بشيء تجاههم لأنه ليس طرفاً في العقد، فالفقيه هوبز يرى أن العقد الاجتماعي أُبرم بين الأفراد فقط، ولم يكن السلطان طرفاً فيه، كما يرى بأن الأفراد، بموجب هذا العقد، تنازلوا عن حرياتهم للسلطان لكي يحافظ على الأمن والنظام، أما السلطان فلا يلزم بهذا العقد لأنه لم يكن طرفاً فيه ولم يتعهد للأفراد بشيء، وبذلك تكون له السلطة المطلقة على الناس وسلطته هذه لا يحدّها حدّ وليس للأفراد حقوق قبله[1].

ب ـ لوك (1632 ـ 1704م):

بعد أن نشبت الثورة الإنكليزية في عام 1688، وتمّ التهادن بين النبلاء ملّاك الأراضي وبين البرجوازية الكبيرة في المدن، ظهرت كتابات فيلسوف جديد يمثّل تمام التمثيل هذا التهادن الدستوري بين ملاك الأراضي الكبار، ورجال الأعمال في لندن هو الفيلسوف جون لوك[2].

---

(1) سعيد عبد الكريم مبارك، أصول القانون: ص69.

(2) أحمد محمد غنيم، تطور الفكر القانوني: ص65.

كان جان لوك من أنصار المذهب الديمقراطي ولهذا صاغ فلسفته عن العقد الاجتماعي بهدف تدعيم ثورة البرلمان الانكليزي ضد التاج الملكي بقصد إقامة نظام ديمقراطي للحكم(1).

ومع جان لوك عادت من جديد مناقشة فكرة حالة الطبيعة والقانون الطبيعي والعقد الاجتماعي، ولكنها في هذه المرة اتخذت شكلاً يختلف كثيراً عن الشكل الذي أبرزها به هوبز، فهو على خلاف تعاليم هوبز يدعم الرأي القائل بأن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه، وأن حالة الطبيعة لا يمكن أن توجد بغير مجتمع، أو بمعنى آخر إن حالة الطبيعة بالنسبة للإنسان ليست إلا المجتمع، أما حالة الحرب الدائمة بين الفرد وأقرانه التي تخيلها هوبز تتعارض مع الواقع(2).

يستعيد لوك نظرية «أبيقور» عن العقد الاجتماعي، فالناس بادئ ذي بدء في حالة الطبيعة، ويظلون فيها إلى أن يدخلوا بمحض إرادتهم ورضاهم في مجموعة سياسية(3).

وتتمثّل أسس فلسفة لوك فيما يأتي(4):

- الطبيعة الإنسانية طبيعة فاضلة: اتفق جون لوك مع أفلاطون وأرسطو في أن الطبيعة الإنسانية طبيعة اجتماعية وخيِّرة، ولهذا فقد رأى أن حالة الفطرة الأولى ـ بعكس ما يرى هوبز ـ حالة سلام تام وسعادة غامرة، فكل فرد يستعمل حقوقه الطبيعية مع عدم الإضرار بالآخرين، وأن قانون الحياة قانون التعاون والتكامل، ذلك القانون الذي فرضه منطق تمتع كل فرد بحقوق طبيعية خالصة له(5).

---

(1) فايز محمد حسين، نشأة فلسفة القانون وتطورها: ص378.

(2) أحمد محمد غنيم، تطور الفكر القانوني: ص65.

(3) ثروت أنيس الأسيوطي، فلسفة القانون في ضوء التاريخ الاقتصادي والاجتماعي: ج2، ص127.

(4) J. Locke, Essai sur le pouvoir civil, p.64.

(5) Ibid, p.64.

❖ غاية الإنسان في إيجاد تنظيم ثابت للحقوق الطبيعية هي أساس نشأة العقد الاجتماعي، ولكن وجد الإنسان نفسه - في رأي لوك - يمارس حقوقه وحرياته في إطار خالٍ من التنظيم الذي يضمن استمرارية تمتع كل فرد بحقوقه، ويحافظ على ملكيته، ويضمن ردّ **«الاعتداء الذي قد يقع عليها، ولهذا فقد اضطر الأفراد في رأي لوك تحت هدف تنظيم مصالحهم والإيفاء بمستلزمات الحياة الاجتماعية والرغبة في إرساء قواعد النظام الطبيعي إرساءً صحيحاً إلى الاعتقاد بضرورة قيام سلطة عليا تضمن لهم تحقيق العدل وتنظيم الحرية الطبيعية وممارستهم لحقوقهم الطبيعية»**[1].

❖ الحاكم طرفاً في العقد: فيذهب لوك إلى أن العقد أُبرم بين الشعب والسلطان وهو يتضمن تنازل الأفراد للسلطان عن جزء من حرياتهم الطبيعية مقابل قيام السلطان بضمان التمتع بما بقي لهم من الحرية وذلك عن طريق إقامة الأمن والنظام، فإذا أخلّ السلطان بهذا الالتزام جاز للشعب التحلل من هذا العقد وله في سبيل ذلك أن يلجأ إلى الثورة التي تُعَدّ إجراءً مشروعاً في هذه الحالة[2].

فالفقيه لوك كما يتّضح كان من أنصار الحكومات الدستورية المقيدة.

ج - روسو (1712 - 1778م):

يُعدّ جان جاك روسو من أعاظم المفكرين الذين أنجبتهم فرنسا في مجال الفكر السياسي حتى الآن إذ أسهم فكره في تفجير العديد من القضايا السياسية والتي ما زال بعضها محل نقاش حتى الآن، كقضية الحرية والسلطة التشريعية وأساس السلطة[3].

ينظر روسو إلى العقد الاجتماعي من زاوية مختلفة، فهو يفهم منه

(1) J. Locke, Essai sur le pouvoir civil, p.65.

(2) سعيد عبد الكريم مبارك، أصول القانون: ص69 - 70.

(3) فايز محمد حسين، نشأة فلسفة القانون وتطورها: ص380.

الاتفاق الذي يرسم دعائم السلطة السياسية الشرعية، ولا يعني العقد بالنسبة إليه الاتفاق الذي يسلم الشعب بموجبه زمام أموره إلى ملك، بل هو العقد الذي يكون بموجبه الشعب شعباً، أي بمعنى آخر لكي تكون السلطة السياسية سلطة شرعية يجب أن تستند إلى قاعدة العقد الذي يتنازل بموجبه كل فرد برضاه عن سلطته ليس إلى طرف ثالث، بل إلى مجموع مكوّن من كل المتعاقدين الآخرين ككتلة واحدة وهذا ما يتوجب أن يكون عليه الاتفاق الحقيقي، اتفاقاً للمشاركة وليس اتفاقاً للخضوع، وفي ذلك أكثر من فرق، فهذا التمييز بين الحالين يؤدي إلى نتائج سياسية على قدر كبير من الأهمية، إذ لن تكون السلطة التنفيذية هي قلب السلطة، بل السلطة التشريعية هي التي ستكون كذلك كونها الممثل لإرادة الأغلبية[1].

وتتمثّل أسس فلسفة روسو فيما يأتي:

❖ حالة الفطرة أسعد فترات الإنسانية[2]: رأى روسو أن طبيعة الإنسان طبيعة خيّرة، ومملوءة بالآمال، وأن حالة الفطرة كانت أكثر سعادة للإنسان عاش في ظلّها في نعيم متواصل وحرية متناهية، وكان الأفراد يتصرفون وفقاً لغرائزهم الفطرية.

❖ تطوّر الحياة الاجتماعية وتشابكها هو أساس العقد الاجتماعي: ولكن مع ظهور المدينة وتحضر الإنسان، تحوّلت الحياة الإنسانية إلى صراع متشابك وفساد مستطير شمل الأخلاق والعادات والنظم، ومن هنا وجد الأفراد أنفسهم مضطرون إلى التعاقد لإيجاد مجموعة يكون لها إرادة عامة تمثّل الأفراد. ويصبح الفرد في نفس الوقت مجرد جزء بسيط من هذه المجموعة، وبمعنى آخر فالعقد الاجتماعي عند روسو يتمثل في أن الأفراد يشكّلون شركة وهذه الشركة يمثلها مجموعة من الأفراد.

❖ الشخص الجماعي العام «**الدولة**» طرف في العقد: أدخل روسو

(1) هيرفي بويلوت، الحرية بين العقل والقانون: ص145.

(2) فايز محمد حسين، نشأة فلسفة القانون وتطورها: ص380.

الشخص الجماعي، وهو الشخص الناشئ عن مجموعة الإرادات الفردية وهو الذي يمثّل مجموع الأفراد طرفاً في العقد، أما الطرف الثاني فهو كل فرد من أفراد المجتمع وهكذا أدمج روسو الدولة في الإرادة الإنسانية أو كما يقول عنها الإرادة العامة[1].

وبذلك يكون العقد الاجتماعي عند روسو هو الحلّ لمسألة تنظيم علاقات السلطة والحرية الفردية داخل الدولة ويكون العقد الاجتماعي هو الشكل الملائم لتأسيس دولة تبتغي حرية الأفراد[2]. وقد تبنّت الثورة الفرنسية آراء روسو.

3 ـ تقويم فكرة العقد الاجتماعي:

على الرغم من أن فحوى فكرة العقد الاجتماعي، كان التدليل على أن السلطة السياسية إنما تنجم عن الشعب فمادامت الحكومة تستمد سلطانها من الشعب فمن حقّه دائماً أن ينزع منها ما منحها من سلطات ولا سيما إذا لم تقم بتنفيذ الالتزامات التي أوجبها هذا العقد المفترض، إلا أن بعض المفكرين انحرفوا بهذه الفكرة في اتجاه مضاد تماماً وذهبوا إلى أن الناس قد تنازلوا كلية بموجب هذا العقد عن حرياتهم وسلطاتهم وتخلّوا عنها للحكومة، وبذلك استخدموا فكرة العقد الاجتماعي مبرراً لدعم السلطة الاستبدادية المطلقة.

وهكذا أصبح العقد الاجتماعي والفكرة التي تأسس عليها أساساً ارتكز عليه المفكرون على الرغم من اختلاف نواياهم ومقاصدهم وتباين أغراضهم وأهدافهم.

وسنتناول بهذا التقويم لفكرة العقد الاجتماعي بمقدار ارتباطها بنظرية

---

(1) فايز محمد حسين، نشأة فلسفة القانون وتطورها: ص381.

(2) هيرفي بوريلوت، الحرية بين العقل والقانون: ص145.

القانون الطبيعي، وضعية القانون الطبيعي عند هوبز ومن ثم نقد فكرة العقد الاجتماعي.

أ - وضعية القانون الطبيعي عند هوبز:

فصل هوبز بين فكرة القانون الطبيعي والدين، وربطها بطبيعة الإنسان. ولكنه وصل بتحليله إلى وصف القانون الطبيعي، ما هو إلا القانون الوضعي الصادر من المشرع، ولهذا يقال إن هوبز حوّل فكرة القانون الطبيعي إلى فكرة وضعية بحتة، منقطعة الصلة عن الطبيعة والأخلاق والدين، ومن هنا جاءت وضعية القانون الطبيعي عند هوبز[1].

والفكرة الحقيقية للقانون عند هوبز هي أن القانون مجموعة قواعد صادرة عن الأمير ومصحوبة بجزاء، ولذا - فعند هوبز - لا يتصور وجود قانون بالمعنى الصحيح إلا إذا كان صادراً من المشرع صاحب سلطة الأمر والنهي[2].

ولهذا اعتبر هوبز الدولة آلة عاتية لا حدّ لسلطانها على رعاياها وليس لمواطن أن يستثني لنفسه حقاً إزاءها، فلها الإشراف على أرواح الرعايا وممتلكاتهم، بل ولها الرقابة الصارمة على أفكارهم ومعتقداتهم، إذ بغير هذا السلطان الواسع لن تستطيع الدولة أن تلعب دورها في درء الحرب بين الأفراد، كما دعم هوبز سلطان الدولة بالنسبة للكنيسة، فلم يسمح بأن تتعارض أوامرها مع أوامر الدولة أو أن يتكدر السلم العام نتيجة دوافع دينية[3].

ولم يقتنع هوبز بالفكرة المجردة عن القانون الطبيعي، لأنها تفتقد إلى الأساس الموضوعي الذي ينادي به وهو معيار ارتباط فكرة القانون بفكرتي المشرع والجزاء، ولما كان هوبز في نفس الوقت، لا يقتنع بفكرة وجود

---

(1) فايز محمد حسين، نشأة فلسفة القانون وتطورها: ص382.

(2) المصدر نفسه: ص382.

(3) أحمد محمد غنيم، تطور الفكر القانوني: ص58.

مشرع إلهي فيما وراء الطبيعة، يمكن أن ينسب إليه صدور هذا القانون ويفرض جزاء على كل من يخالفه، فقد كان عليه ـ أي على هوبز ـ الاعتراف بفكرة القانون الطبيعي لأنها الفكرة الوحيدة التي تمثّل وسيلة للحدّ من طغيان الحاكم، ولا سيما أن الأفراد ـ كما يرى هوبز ـ عندما هربوا من حالة الطبيعة القاسية وحاولوا الدخول إلى إطار المجتمع السياسي المنظم قد تنازلوا عن كل حقوقهم للحاكم، وبهذا فالعلاقة قد أصبحت منفصلة بين الحاكم والشعب، فلم يعد للأخير حق الرقابة على الأول، وهنا تفرض مشكلة القانون الطبيعي نفسها مع أنها تتناقض تماماً مع الإطار الفلسفي القانوني والسياسي الذي يهدف هوبز إلى تقديمه، فقد اضطر هوبز إلى الالتجاء لفكرة القانون الطبيعي اضطراراً، وهذا الاضطرار قد دفعه إلى الانحراف بها عن مضمونها الحقيقي، وذلك من أجل استخدامها لتبرير مشروعه الفلسفي والقانوني والسياسي، وهذا الاضطرار تمثّل في أنه ربط فكرة القانون بفكرة المشرع والجزاء، وهذا ما يفتقده القانون الطبيعي[1] هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإن خروج الأفراد من حالة الطبيعة الهمجية إلى حالة المجتمع السياسي المنظم قد تمّ بمقتضى عقد فيما بينهم وتخلى الأفراد بموجبه عن سلطاتهم الفردية إلى طرف ثالث وتحويلها له وهذا ما يسميه هوبز بـ (Leviathan) مخلوق السلطة المتحول[2].

ولكن كيف يمكن ضمان عدم انحراف الحاكم عن السياسة الصحيحة والاستبداد والطغيان؟

هنا وجد هوبز ضالته في فكرة القانون الطبيعي، ولكنه لم يعترف بها كمعطية يجب الاعتراف بها بذاتها، ولكنه حاول البحث عن أساسها، وفي إطار فلسفته الرافضة للمبادئ الميتافيزيقية والمثالية ما كان عليه إلا الاعتراف بالأساس الوضعي المتمثل في إرادة المشرّع، وهكذا انحرف هوبز

(1) فايز محمد حسين، فلسفة القانون: ص198.

(2) هيرفي بويلوت، الحرية بين العقل والقانون: ص143.

بنظرية القانون الطبيعي عندما حاول البحث عن أساس يمكن أن يؤسّس عليه القانون الطبيعي وهذا الانحراف تمثّل بما يأتي[1]:

- رفض الازدواجية بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، تلك الازدواجية التي تمتد بجذورها إلى أفلاطون وأرسطو وتوما الإكويني.
- الربط بين القانون الطبيعي والدولة، وتمّ هذا الربط على أساس أن مصدر القانون الطبيعي هو الدولة. وانتهى هوبز إلى أن الدولة هي مصدر القانون الطبيعي على أساس أنها الصورة الحقيقية للمجتمع، فلا وجود للمجتمع بلا دولة، والدولة لا تحيا بدون قانون ملموس له جزاء يوقع على من يخالف أحكامه، وأن القانون الطبيعي لا يُعدّ قانوناً بالمعنى الصحيح إلا عن طريق عدّ المشرع «**الدولة**» هي مصدر القانون الطبيعي، فكل ما يراه المشرع عدلاً فهو عدل، وكل ما يراه المشرع ظلماً فهو ظلم، وكل ما يراه المشرع **حسناً فهو حسن**، وكل ما يراه **قبيحاً فهو قبيح**، فعقل الدولة بالتالي هو مصدر القانون الطبيعي الوحيد[2].

ويترتّب على ذلك أنه لا يوجد أو لا يمكن تصور وجود قانون ظالم، لأن القانون دائماً عادل، فهو مطابق للعدل في ذاته أو مطابق للقانون الطبيعي[3].

ب ـ انحراف فكرة العقد الاجتماعي:

إن تفسير نشأة القانون من خلال عقد اجتماعي كان سلاحاً أيديولوجياً أشهرته الرأسمالية الصاعدة في صراعها ضد الإقطاع والملكية، بغية الاستيلاء على الحكم من خلال الثورات العنيفة[4].

---

(1) سمير تناغو، النظرية العامة للقانون: ص186.

(2) فايز محمد حسين، نشأة فلسفة القانون وتطورها: ص384.

(3) سمير تناغو، النظرية العامة للقانون: ص185.

(4) ثروت أنيس الأسيوطي، فلسفة القانون في ضوء التاريخ الاقتصادي والاجتماعي: ج2، ص129.

بيد أن هذه الثورات في نهاية القرن الثامن عشر كانت قد اعتنقت مبادئ المذهب الفردي، فهي تناسب الطبقة الرأسمالية الصاعدة إذ ذاك كما هو واضح من تركيز لوك وروسو في نظريتهما للعقد الاجتماعي على حماية الملكية للحفاظ على أموال الطبقة المالكة، وهي الحاكمة وهي التي تشرع باسم الإرادة العامة، على ما كان يزعم روسو، أما جماهير الشعب من الطبقات الكادحة من غير الملاك، فلا شأن للقانون بها في نظر دعاة الرأسمالية، إلا في استخدام وسائل القهر والردع لمنعهم من الاعتداء على أموال الطبقة المالكة.

ولكن فكرة العقد الاجتماعي التي كانت تهدف إلى مقاومة طغيان الحكام تخطّتها الظروف بعد ذلك، فبعد أن كانت فكرة ثورية من أجل بناء مجتمع قائم على العدل والإنصاف، أصبحت بعد ذلك فكرة رجعية تعرقل السير وتؤدي إلى الجمود والحفاظ على الأوضاع الراهنة. وأصبح القانون ليس ذلك الذي ينشأ من رضا الجماعة بموجب العقد الاجتماعي، بل ذلك القانون الذي تفرضه الطبقات المسيطرة اقتصادياً المستحوذة على السلطة السياسية، وقد أنتجت الثورات البرجوازية قوانين رأسمالية، تعبّر عن مصالح الطبقة البرجوازية وتخدم أيديولوجيتها، ثم إن فكرة العقد الاجتماعي تنطوي على خطورة بالغة، إذ بموجب هذه الفكرة يمكن تبرير أي نظام، فكما لجأ إلى هذه الفكرة فقهاء البرجوازية عمد إليها أيضاً دعاة الحكم المطلق مثل هوبز وكذلك أنصار الحكومات «**الأوليجاركية**» أي حكومات الأقلية التجارية[1].

وعلى هذا الأساس عدّ الكثير من المفكرين[2] نظرية العقد الاجتماعي بمقدار اتصالها بالقانون الطبيعي وعلاقتها به، انحرافاً خطيراً وتحويراً

---

(1) ثروت أنيس الأسيوطي، فلسفة القانون في ضوء التاريخ الاقتصادي والاجتماعي: ج2، ص129 ـ 130.

(2) وهم المفكرين الذي يعتنقون نظرية القانون الطبيعي الكلاسيكي.

جوهرياً لنظرية القانون الطبيعي ويستندون في رأيهم إلى العديد من الحجج وأهمها ما يأتي[1]:

- ❖ إن نظرية العقد الاجتماعي، ولا سيما كما هي عند هوبز هي امتداد للاسمية القانونية (Le Mominalisme) التي ترجع إلى جولدام دو أكام.
- ❖ إن نظرية العقد الاجتماعي تقوم على أساس يتنافى مع أصل نظرية القانون الطبيعي، لأن نظرية العقد الاجتماعي تقوم على الإرادة، ولهذا فهي تمثّل فلسفة إرادية للقانون، أما نظرية القانون الطبيعي فهي فكرة عقلانية.
- ❖ إن نظرية العقد الاجتماعي قدّمت تفسيراً سياسياً إرادياً لأصل السلطة السياسية في الدولة أكثر من أن تقدّم تفسيراً عقلانياً للقانون وهذا منهج دعاة القانون الطبيعي.

وفي الجانب الآخر هناك من يجد أن نظرية العقد الاجتماعي ما هي إلا وسيلة لتقريب فكرة القانون الطبيعي إلى الأذهان وليست نظرية مستقلة عن القانون الطبيعي[2].

ج ـ أثر فكرة العقد الاجتماعي في فلسفة القانون:

يمكن إجمال أهم ما ترتّب عن فكرة العقد الاجتماعي من أثر بما يأتي[3]:

- ❖ كان لمذهب العقد الاجتماعي أثره الواضح على ظهور الوضعية القانونية وبوجه خاص الوضعية الإرادية، إذ إن القانون العادل هو الذي تمّ اختياره عن طريق الإرادة، ومن هنا أصبحت إرادة المشرع هي المصدر الوحيد للقانون والعدالة[4].

---

(1) فائز محمد حسين، نشأة فلسفة القانون وتطورها: ص385.

(2) للمزيد يُنظر: سمير تناغو، النظرية العامة للقانون: ص186 وما بعدها.

(3) فايز محمد حسين، نشأة فلسفة القانون وتطورها: ص389 ـ 391.

(4) أحمد إبراهيم حسن، غاية القانون: ص72.

❖ تَجسَّد في نظرية العقد الاجتماعي المذهب الفردي، فالفرد طبقاً لها يُعدّ العنصر الأساسي الذي تتمحور حوله هذه النظرية، فهو بإرادته الحرة سيد مصيره، وهو الذي أقام المجتمع المنظم بإرادته، وعلى المجتمع بكافة نظمه أن يتجه لخدمة الفرد وتحقيق صالحه[1].

❖ أصبح مع ظهور نظريات العقد الاجتماعي أساس الدولة والسلطة السياسية يرجع إلى الشعب وليس إلى أي مبدأ ميتافيزيقي، ولهذا كانت هذه النظريات بداية لظهور معالم النظريات الديمقراطية في السياسة والحكم.

❖ استعملت نظرية العقد الاجتماعي مثلها كمثل نظريات القانون الطبيعي لتحقيق الديمقراطية والعدل الاجتماعي، وأيضاً كوسيلة للقهر والطغيان وترسيخ الديكتاتورية، أي كانت سلاح ذو حدين.

ثالثاً: القانون الطبيعي في العصر الحديث:

لقد حاول بعض الفقهاء تجاوز التناقضات التي اعترَتْ مذهب القانون الطبيعي بمفهومه التقليدي، وخيِّل لهم أن ذلك لا يتحقق إلّا بإعادة النظر في المفهوم التقليدي للقانون الطبيعي، فكانت حركة إحياء القانون الطبيعي أو بعثه التي يمكن عدّها أساساً حديثاً للقانون الطبيعي[2]. وأخذت فكرة القانون الطبيعي تصعد من أعماق ماء الزمان إلى أحداث سطح الحياة كلما تواجدت ظروف مواتية، وقد امتاز القرن السابع عشر بأزمات اجتماعية توالت على أوروبا، إذ تسببت زيادة النسل في استفحال المجاعات، ورفعت قلة الغذاء من نسبة الوفيات، فانهار الاقتصاد وهبطت الأثمان واضطربت التجارة واحتدم الصراع الطبقي بين الإقطاع والبرجوازية، وبين الأشراف والفلاحين، وبين الكبار والصغار من أصحاب الحِرف والعمال اليدويين، وتأجج الاضطهاد الديني بين الكاثوليك والبروتستانت وتمخّض

(1) أحمد إبراهيم حسن، غاية القانون: ص73.

(2) منذر الشاوي، فلسفة القانون: ص131.

عن القرن الثامن عشر ثلاث طبقات **«الكهنوت، والإقطاع، والشعب»** والشعب في أسفل السلم يئن من الظلم الاجتماعي وقيدت الحرية وعجزت أمام الطغيان ولم يبق للدفاع عن الحق سوى التمسك بتعاليم العقل، كان هذا العقل هو العقل البرجوازي الذي تمسك في مواجهة ملوك الحق الإلهي بوجود قانون سرمدي يحتوي على القواعد القانونية التي تحتاج إليها الرأسمالية[1].

وقد اعتقد كثير من المفكرين أن في وسع فكرة القانون الطبيعي تزويد المجتمع بالحلول[2] وأخذ الفكر الإنساني في هذه الفترة يعتمد على نفسه، وطرح فكرة القانون والسياسة على أسس وقواعد جديدة من البحث، فقد بحثت العلاقة بين الفرد وبين الجماعة السياسية وبين المحكومين والحكّام، لا بين الكنيسة والإمبراطورية أو بين الدين والدولة كما كان عليه الحال في القرون الوسطى.

وقد تعاونت جملة من العوامل على تجديد النظريات المتعلقة بالقانون وبالدولة فمن جهة زالت سلطة الإمبراطور، ومن جهة أخرى انكمش سلطان الكنيسة في النطاق الدنيوي بعد الإصلاح الديني البروتستانتي وظهر اتجاه جديد يرمي إلى تأكيد سيادة الدولة على حساب حرية الأفراد، كما ظهر اتجاه معاكس يدعو إلى التمسك بحقوق الشعب ولو على حساب سلطة الدولة واستقرارها.

ولم يعد القانون يُدرّس على أساس من القداسة واللاهوت بل على أساس إنساني عقلي[3].

---

(1) ثروت أنيس الأسيوطي، فلسفة القانون في ضوء التاريخ الاقتصادي والاجتماعي: ج1، ص27.

(2) Fridmann, Legal Second Impression, P 18.

(3) حسن علي الذنون، فلسفة القانون: ص48 و49.

1 ـ انحسار المفهوم التقليدي:

كان لانحسار المفهوم التقليدي للقانون الطبيعي واختفائه في زوايا الدفاع عن النفس بداية القرن التاسع عشر عوامل متعددة أبرزها ما يأتي[1]:

- في المحاولة الأولى للتخلص من التناقضات التي وقع فيها الفكر التقليدي للقانون الطبيعي، سيكون القانون الطبيعي جزءاً أساسياً من القانون الوضعي بعد هيمنة الفلسفة الوضعية على الأفكار العلمية والاجتماعية والقانونية في تلك الفترة، وخلاصة هذه الفلسفة أن الفكر الإنساني لا يدرك سوى الظواهر المحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين، وأن المثل الأعلى لليقين يتحقّق في العلوم التجريبية[2] وهي الفلسفة التي تبنّاها (أوكست كونت)[3].

- بروز المدرسة التاريخية التي تزعّمها العلامة الألماني **«كارل فون سافيني»** (1779 ـ 1860م) وكانت لهذه المدرسة آثار واضحة إذ يعود لها الفضل في التنبيه إلى أن القانون في تغير مستمر وأنه خاضع في تطوره للعوامل الاجتماعية المختلفة، وأبرزت هذه المدرسة أهمية العرف بوصفه مصدراً من مصادر القاعدة القانونية، وأكّدت على أهمية العنصر القومي في القانون وأن القانون ينبع من ضمير الأمة[4].

وقد تصدّى سافيني لفكرة القانون الطبيعي بالنقد[5] فأنكر وجود قانون طبيعي ثابت في الزمان والمكان، ورأى أن القانون ينشأ بنشأة المجتمع

(1) محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: ص120.

(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية: ص305.

(3) أوكست كونت (1798 ـ 1857م) وُلد في مدينة مونبلييه الفرنسية واشتغل سكرتيراً للمفكّر **«سان سيمون»** الذي أشعل فيه الحماس للإصلاح وبذر في فلسفته الفكرة القائلة إن الظاهرة الاجتماعية كالظاهرة الطبيعية يمكن أن تُحدّ بالعلم والقانون. يُنظر: حسن علي الذنون، فلسفة القانون: ص66.

(4) سعيد عبد الكريم مبارك، أصول القانون: ص72.

(5) السنهوري، أصول القانون: ص41.

وبسبب حاجاته وأوضاعه ويسايره في تطوره، فهو لذلك يتغير ويختلف باختلاف الزمان والمكان وفقاً لظروف كل أمة وحاجاتها[1].

وإن أفكار سافيني هذه أفقدت المفكرين الثقة بفكرة القانون الطبيعي.

- ❖ التناقضات التي انطوت عليها فكرة القانون الطبيعي دفعت بعض المفكرين في القرن العشرين إلى تجاوزها وذلك بمحاولة تجديد الفكرة، ويمكن أن نجمل تلك التناقضات بما يأتي[2]:

- ❖ إن فكرة القانون الطبيعي تنطوي على خلط ما هو كائن، أي «**القوانين الطبيعية**» بما يجب أن يكون أي «**القواعد القانونية الوضعية**» وفي ذلك يقول العلامة (كوركونوف)[3]: «**إذا كانت حياتنا العقلية تخضع لقانون السبب فلن يكون هناك شيء فيها مضاداً للطبيعة وفي ظل هذا الافتراض لن توجد قواعد لا تكون متّسقة مع الطبيعة، وبالتالي فإن القواعد المختلفة في القانون الوضعي ستكون منسجمة مع الطبيعة، وهي بهذا المعنى تعدّ طبيعية، ولم نجعل من القانون الوضعي مقابلاً للقانون الطبيعي كقانون فرد يتّسق مع الطبيعة، وواضح أن هذه النتيجة بيّنة البطلان**».

- ❖ إن ما يميّز فكرة القانون الطبيعي هو الموضوعية والثنائية، ولنسلم جدلاً بموضوعية القانون الطبيعي، إلّا أن الثنائية تعني وجود نوعين من الأنظمة القانونية المتدرجة، وأن وجود القانون الطبيعي كنظام متكامل ينهض بمهمة حلّ المشاكل القانونية، يثير الشك في أهمية القانون الوضعي ويعني انتفاء ضرورة القانون الوضعي[4].

- ❖ إن منطلقات المذهب فرضت الصفة الدينية للقانون الطبيعي، فما دامت

---

(1) السنهوري، أصول القانون: ص42.

(2) منذر الشاوي، مذاهب القانون، 50 وما بعدها.

(3) N. M. Korkunov. General Theory of Law, 132.

(4) محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: ص121.

القواعد التي تحكم سلوك الأفراد تستنبط من الطبيعة أو تفرضها طبيعة الأشياء، فمعنى هذا أن الطبيعة ستكون المشرّع الأعلى وإذا كان الأمر كذلك، فهذا يعني أن الطبيعة لها إدراك وإرادة ولها هدف وغاية، وهذا ما لا يمكن أن يتحقق إلّا إذا افترضنا أنها من خلق إرادة عليا، هي إرادة الله سبحانه، وعليه فإن القانون الطبيعي أو قانون الطبيعة لا يكون إلا القانون الإلهي، وإن هذه النتيجة تتناقض تماماً مع القول، إن قواعد القانون الطبيعي ذات وجود موضوعي[1].

وهذا ما يؤكده الأستاذ (كلسن) حين يقول: **«كل مذهب للقانون الطبيعي هو ذو صفة دينية إلى حدٍّ ما، لكن معظم أنصاره، ولا سيما أكبرهم يهدفون إلى التفرقة بين القانون الوضعي والقانون الإلهي وإلى إقامة أساس نظريتهم على الطبيعة كما يفسّرها العقل البشري فهم يرون استنباط القانون الطبيعي من العقل البشري، إلا أنهم بهذا يعطون نظريتهم صفة عقلية زائفة»**[2].

ومن هنا ظهرت صور حديثة للقانون الطبيعي حاولت الاحتفاظ بفكرته الأساس مع تغيّر في مضمونه.

2 ـ المذهب التقليدي الحديث:

تسترجع هذه الصورة للقانون الطبيعي الخصائص المميزة للنظرية التقليدية للقانون الطبيعي وهي علوية القانون الطبيعي وسُموِّهِ على القانون الوضعي وخلود مبادئه، إلّا أن هذه الصورة تقصر مضمون القانون الطبيعي على بعض المبادئ السامية الثابتة التي تتميز عن قواعد القانون الوضعي بخلودها وثباتها والتي تعدّ موجهة للمشرع الوضعي وملهمة له ودون أن تنزل إلى التفصيل والتفريع، خلافاً للمذهب التقليدي الذي رأى في القانون الطبيعي مجموعة كاملة من القواعد التي تصلح لكل زمان ومكان[3].

---

(1) منذر الشاوي، مذاهب القانون: ص53.

(2) Kelsen. Theorie pure de Droit, 87.

(3) محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: ص123، 124.

ويبدو في الحقيقة أن نظرية القانون الطبيعي بمفهومها التقليدي تتعلق بأفكار عصر تحمل طابعه أي القرنين السابع عشر والثامن عشر وما كان يسودهما من إيمان في قدرة (العقل) على تخيل قانون مثالي، مقبول عالمياً، وصالح لجميع الأزمان[1].

وعلى الرغم من الانتقادات التي وُجِّهت إلى فكرة القانون الطبيعي في منتصف القرن التاسع عشر حتى ظن أنه زال عن مسرح الفكر[2]، فإن أنصاره لم يفقدوا إيمانهم به، بل نشطوا في سبيل بعث فكرته التقليدية من جديد ولأن هذه الصورة التقليدية الحديثة تشكّل النظرية المعاصرة لفكرة القانون الطبيعي فسنتناول بالذكر آراء فقيهين بارزين أسهما في إبراز هذه الصورة هما بلانيول وجيني[3].

أ ـ بلانيول:

يعد بلانيول زعيم ذلك التيار الذي اخذ يدعو للرجوع إلى الفكرة التقليدية للقانون الطبيعي، فعنده ان القانون الطبيعي عبارة عن مجموعة قليلة العدد من المبادئ العليا السامية التي لا تتغير بتغير الزمان أو المكان والتي يتحتم على المشرع اتباعها وعدم الخروج عليها والا كان تشريعه ظالماً وحق للناس الخروج عليه[4].

فقد قال بلانيول: «**القانون الطبيعي مجموعة مبادئ محصورة العدد مبنية على العدالة وسلامة الذوق يتعيّن على المشرّع أن يراعيها، فالقانون الطبيعي ليس هو القانون، ولا نموذج القانون بل هو القاعدة العليا للتشريع التي إن حاد عنها المشرّع وخرج عليها كان تشريعه ظالماً أو فاسداً، غير أن مبادئ القانون الطبيعي قليلة العدد، فإذا قلنا إن المشرّع يجب أن يضمن**

(1) باتيفول، فلسفة القانون: ص51.

(2) A. P. d, Enterves, Natural Law, 13.

(3) عبد الباقي البكري، المدخل لدراسة القانون والشريعة الإسلامية: ج1، ص188.

(4) حسن علي الذنون، فلسفة القانون: ص220.

حياة الناس وحريتهم، وأن يحمي حرية العمل وحرية المال، وأن يمنع ما من شأنه أن يضرّ بالنظام الاجتماعي والأدبي، وأن يعترف للزوجين وللأقارب بحقوق وواجبات متبادلة فإننا سنكون بعيدين جداً عن تفصيل القواعد التي يشتمل عليها قانون وضعي معين، ولكنا نكون قد استنفدنا تقريباً مبادئ القانون الطبيعي»[1].

فالقانون الطبيعي بحسب هذا الاتجاه ذو وجود موضوعي مستقل عن القانون الوضعي وذو مضمون محدّد، فالقانون الطبيعي لن يكون إلا مجموعة مبادئ عليا لا يمكن المساس بها، يفرضها العقل، فسيسترجع القانون الطبيعي في هذا المنظور، علويته التقليدية ومهمته الخالدة التي تتضمن رقابته على القانون الوضعي، فانطلاقاً من هذه المبادئ العليا نستطيع أن نحكم بعدالة ما يضعه المشرع من قواعد أو عدم عدالته، والقانون الطبيعي بهذا المعنى لا يخلو من بعد أخلاقي بمعنى أنه يلعب دوراً في تحقيق أخلاقية القانون الوضعي[2].

ويقول الفقيه بلانيول **«بأنه لا يعتقد مطلقاً بإمكانية إقامة قواعد عرفية لها قوة ملزمة خارج أحكام القضاء، وفي الحقيقة إن القاضي ملزم بحسم النزاعات التي تُعرض عليه وهو لا يقوم بذلك على وفق تقديراته الشخصية وإنما لقاعدة سابقة الوجود»**[3].

ب ـ جيني[4] (1861 ـ 1959م):

دافع الفقيه فرانسوا جيني عن فكرة القانون الطبيعي على أنه الموجّه

(1) محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: ص125.
(2) منذر الشاوي، فلسفة القانون: ص134.
(3) المرجع نفسه: ص200.
(4) يُعدّ جيني الفرنسي الجنسية زعيم مدرسة البحث العلمي الحرّ، عُيّن 1901 أستاذاً للقانون المدني وأصبح عميداً لكلية القانون بجامعة نانس عام 1919 وظل في منصبه هذا حتى عام 1930م، أصبح عضواً في الأكاديمية الفرنسية، له عدد من المؤلفات أشهرها (طرق التفسير) و(العلم والصياغة)، حسن علي الذنون، فلسفة القانون: ص212.

للقانون الوضعي[1] وأخذ الحقائق العقلية والحقائق المثالية بعين الاعتبار في فلسفة القانون، فأراد بالعنصر الأول عدد من المبادئ العقلية وقصد بالعنصر الثاني الأفكار والقيم السائدة في وقت معين وفي مجتمع معين، ويلعب هذان العنصران دوراً هاماً في بنية القانون عند جيني وإن أضاف إليهما عناصر أخرى[2].

فالتنظيم القانوني عند جيني يجب أن يهدف في حياة البشر إلى تحقيق مثل أعلى مزدوج من العدالة والمنفعة، بمعنى تحقيق الخير لأكبر عدد من الناس، وهكذا يتحدّد مجال البحث ويتكامل، بأن نسأل من جهة العقل والضمير ونسبر أغوار طبيعتنا الداخلية لنكشف بيقين عن جوهر العدالة، ثم نفحص من جهة أخرى الظواهر الاجتماعية لنفهم قوانين انسجامها ونعرف مبادئ نظامها[3] هناك إذن مهمة مزدوجة تقع على عاتق القاضي تجاه ملء ثغرات القانون: استطلاع العقل والضمير، ثم استقراء الظواهر الاجتماعية[4].

وبالنسبة للمهمة الأولى، وهي استطلاع العقل والضمير، رأى جيني العودة إلى مبادئ القانون الطبيعي، بغية سدّ نقائص التشريع البرجوازي حتى يلبي احتياجات المجتمع الإمبريالي، ودافع جيني بحرارة عن نظرية القانون الطبيعي كما أرسى أسسها فقهاء القرن الثامن عشر[5].

يقول جيني الحقائق الواقعية والحقائق التاريخية لا تكفي لوضع القواعد القانونية اللازمة لتوجيه سلوك الأفراد في المجتمع توجيهاً صحيحاً مقنعاً، فالحقائق الواقعية تهيئ الجو القانوني، ولكنها لا تنشئ القاعدة

---

(1) W. Friedman, Legaa Second Imprasion, 60.

(2) سليمان مرقس، المدخل للعلوم القانونية: ص292.

(3) Francois Géni: «La méthode de l'explication et des sources de lois positivists», 2/90-92.

(4) ثروت أنيس الأسيوطي، فلسفة القانون في ضوء التاريخ الاقتصادي والاجتماعي: ج1، ص80.

(5) Francois Géni: «La méthode de l'explication et des sources de lois positivists», 2/93.

القانونية، كما أن الحقائق التاريخية، لا تكفي لإدراك الأحكام التي توجّه الإنسان في الجماعة بطريقة إيجابية، فالماضي الذي يضيء الحاضر لا ينبغي أن يقيد المستقبل في تطوره، ومن الواجب عند النظر في النتائج المستخلصة من الطبيعة والتاريخ أن نخضعها للفكر وتقديره للحكم على مدى ملاءمتها للغاية التي تحكم كل تنظيم قانوني، وبذلك تتدخل الحقائق العقلية لتلعب دور الموجّه الرئيسي في التكوين العلمي لقواعد القانون، وهذه الحقائق ليست عند جيني إلّا الخلاصة الأساسية للقانون الطبيعي على وفق معناه التقليدي، ولكن جيني يفضل تسميتها بالحقائق العقلية تماشياً لما قد يثيره تسميتها بالقانون الطبيعي من خلط في الأذهان، ولأن العقل هو الإرادة المستعملة في استخلاصها، ومهما يكن فقد أراد جيني بالحقائق الواقعية تلك المبادئ الأساسية الثابتة التي يستخلصها العقل من طبيعة الإنسان ومن صلته ببقية الناس، فهي مبادئ ذات صفة عالمية خالدة[1].

لم يكن بحث جيني علمياً يعتمد على استقراء الظواهر، بل كان منهجاً شكلياً يستند إلى المنطق الصوري، مادام يستنتج الأحكام من قواعد القانون الطبيعي، ولم يكن بحثاً حرّاً يتيح تطوير القانون، بل كان جهداً مقيداً بآراء الفقهاء السابقين، من زعماء القانون الطبيعي في القرن الثامن عشر، وقد اقتصرت الجهود المضنية التي بذلها العلامة جيني على ترقيع القانون البرجوازي القديم، ليلائم رأسمالية القرن العشرين فتمنى دعاة التطور أن يفشل جيني في تحقيق أهدافه لأنه يتقهقر بعلم القانون إلى فقه القرن الثامن عشر[2].

3 ـ مذهب القانون الطبيعي ذي الحدود المتغيرة:

إن الانتقادات التي وجّهت إلى فكرة القانون الطبيعي بمفهومها

(1) حسن علي الذنون، فلسفة القانون: ص243.

(2) ثروت أنيس الأسيوطي، فلسفة القانون في ضوء التاريخ الاقتصادي والاجتماعي: ج1، ص82، 83.

التقليدي بسبب تعذر تحديد المقصود منها تحديداً دقيقاً أدّت إلى ظهور **«نظرية التطور التاريخي»** أو المدرسة التاريخية كما بيّنا سابقاً إلّا أن هذه النظرية لم تسلم بدورها من الانتقادات التي أفسحت المجال لبعض الفقهاء للرجوع إلى فكرة القانون الطبيعي وإبرازها بثوب جديد لا بثوبها التقليدي الذي كان يجعل من القانون الطبيعي نموذجاً ثابتاً في الزمان والمكان ويتضمن الحلول التفصيلية لكل الروابط الاجتماعية، وأصبح القانون الطبيعي مجرد مثل أعلى للعدالة يختلف باختلاف المكان والزمان.

أي أن هذا المثل الأعلى للعدالة ليس ثابت الحدود بل يتطور بحسب كل بلد وكل عصر[1].

وهذا هو السبب في تسمية هذا الاتجاه بالقانون الطبيعي ذي الحدود المتغيرة الذي أخذ صوراً متعددة.

أ ـ ستاملر (1856 ـ 1938م)[2]:

كان يتعين إيجاد مخرج من خطر التخبط والضياع في مجاهل نظرية القانون الطبيعي بمفهومها التقليدي ومتاهات الفكر المسبق، حيث تنعدم المعايير الموضوعية، فتتعذر الرؤية الدقيقة، وتمتزج الأشياء بالأشباح وتندمج الحقيقة في الخيال، وينفتح الباب على مصراعيه أمام منزلق وعر يتدحرج عليه القاضي صوب ميوله الذاتية، بحيث تختلط نظرته إلى القانون الطبيعي بأفكاره الشخصية، فيرفع ميوله السياسية إلى مستوى المبادئ السرمدية، في حين لا مناص من التسليم بوجود عدالة موضوعية تعلو فوق الاعتبارات الشخصية لدى القاضي وقناعاته الذاتية في المجال السياسي والاقتصادي والفلسفي والديني[3].

---

(1) سعيد عبد الكريم مبارك، أصول القانون: ص73.

(2) فقيه ألماني وهو أكثر فقهاء القانون أثراً وأبعدهم شهرة في مطلع القرن العشرين، وخاصة في ألمانيا وإسبانيا وأمريكا اللاتينية ويحتوي مؤلفه عن نظرية العدالة (Theory of Justice) أهم آرائه.

(3) Raymond Sali: «l' école historique et la loi naturelle», p.80, 102, 103, 105.

وأمام هذه الانتقادات التي تُوجَّه إلى القانون الطبيعي بعدِّه ذا مضمون ثابت ومساو دائماً لنفسه في الزمان والمكان، حاول الفقيه الألماني رودولف ستاملر أن يعطي مفهوماً جديداً للقانون الطبيعي وأن يتحوّل بفكرته من الإطلاق إلى النسبية[1].

فذهب ستاملر إلى أن جوهر القانون ليس إلا مثالاً أعلى للعدالة، وهذا المثال الأعلى خالد في فكرته متغير في مضمونه، فصفة الخلود تلحق فكرة العدل في ذاته إلّا أن مضمون هذه الفكرة وطرق تحقيقها تتغير بتغير ظروف الحياة في كل مجتمع وبتصور المجتمع لفكرة العدل.

فالتعويض عن الأضرار التي تحدث بفعل الإنسان قاعدة قانونية تفرضها فكرة العدالة في جميع الأمكنة والأزمنة، ولكن هل يشترط لهذا التعويض صدور خطأ من الفاعل، وهل ينبغي على المضار إثبات هذا الخطأ أم أنه مفروض افتراضاً قانونياً قابلاً لإثبات العكس أو غير قابل لإثبات العكس؟ كل هذه مجرد طرق أو وسائل لتحقيق الفكرة الأساسية في تعويض المضار وهي جزيئات يختلف الناس فيها باختلاف الأزمنة والأمكنة[2].

وبناءً عليه فإن مفهوم القانون الطبيعي بالنسبة لستاملر هو في الحقيقة متغير لأن مفهوم العدالة نسبي ومتغيّر، وهو ثابت لأن فكرة العدالة في ذاتها ثابتة.

ولعل ستاملر استطاع ان يُخَلص مذهب القانون الطبيعي من عيب الإطلاق وأحاطه بحدود متغيرة نسبية في الزمان والمكان، طبقاً لاختلاف المجتمعات[3] بيد أن نظرية ستاملر اقتصرت على وضع معايير شكلية لفكرة القانون العادل، فظلت مشكلة تحديد مضمون هذا القانون الطبيعي المتغير

---

(1) منذر الشاوي، فلسفة القانون: ص135؛ ثروت أنيس الأسيوطي، فلسفة القانون في ضوء التاريخ الاقتصادي والاجتماعي: ج1، ص83.

(2) حسن علي الذنون، فلسفة القانون: ص94.

(3) «Die theorie das recht justiz», Rodolff stamler, p.94.

قائمة، ولذا تعرّضت نظريته للنقد الشديد إذ إنه لم يسبغ صفة الثبات إلا على فكرة مجردة خالية من المضمون الحقيقي ولم يحاول كذلك تحديد مضمون فكرة العدل[1]، وقد شبَّه البعض فكرة ستاملر (بزجاجة فارغة ألصقت عليها بطاقة جميلة)[2].

ب ـ سالي:

استعان سالي بنظرية القانون الطبيعي ذي الحدود المتغيرة التي نادى بها ستاملر، ليصل إلى القول بوجود قواعد للقانون الطبيعي متغيرة في الزمان لكنها عالمية في المكان، يكتشفها القاضي من دراسة القانون المقارن داخل إطاره الاجتماعي، لا شك في أن القاضي لا يستطيع أن يُعدل النصوص القانونية أو يفرض أشكالاً جديدة أو يعالج نظماً مستحدثة، فمثل هذا العمل من اختصاص المشرع، لكن عندما يترك التشريع تحديد فكرة قانونية للتطور العلمي الحرّ كما هو الحال في معظم التعاريف النظرية التي هي أساس نظم القانون الخاص فإن القاضي إذا لم يجد في الأفكار التقليدية ما يلائم الحاجات الجديدة جاز له أن يستعين بما يظهر من أفكار حديثة، سواء في التشريعات المقارنة أو الاجتهادات المعتمدة على نظريات أجنبية، لتطوير القانون بناءً على أساس موضوعي[3].

وهكذا يتحول القانون المقارن تدريجياً في خطوطه العامة إلى قانون عمومي للإنسانية المتمدنة، ويظل القانون الوطني قائماً بلا منازع في المرتبة الأولى، لكن يأتي إلى جواره القانون المقارن بوصفه الصورة الموضوعية الوحيدة للقانون الطبيعي ذي الحدود المتغيرة أي القانون الطبيعي الذي يحمل معنى العالمية في زمن معين ومدينة معينة[4] وقد خصّص سالي

---

(1) عبد المنعم البدراوي، المدخل للعلوم القانونية: ص409.

(2) محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: ص123.

(3) Raymond Sali: «d' école historique et la loi naturelle», p.109.

(4) Ibid, p.112.

مؤلفات عديدة تُعالج فكرة القانون على أسس مقارنة واتجه صوب الفكر الألماني في محاولة لحقن الفقه الفرنسي بنظريات جديدة ودفع عجلة التقدم القانوني نحو آفاق بعيدة[1].

وبإيجاز فإن القانون المقارن لدى سالي يهذّب القانون الوطني، أما من خلال الفقه عن طريق التدريس، أو من خلال القضاء عن طريق التفسير أو في مجال التشريع ذاته على وفق سياسة كل بلد.

غير أن سالي لم يضع معايير محددة لاختيار القوانين الأجنبية التي تجري معها المقارنة، ولم يرسم خط السير الواجب اتباعه في القانون الوطني، الأمر الذي حجَبَ منهجه بِسُحبٍ سميكة من الإبهام والغموض قد تدفع المرء إلى السقوط في هاوية الذاتية.

ج - لامبير:

حاول الفقيه الفرنسي لامبير أن يضع معالم في الطريق لينير السبيل أمام الباحثين، وفضّل الاستعانة بالقانون المقارن كأداة للكشف عن القانون ومنهج لتطبيق أحكامه معتبراً القانون المقارن عنصراً من القانون الوضعي وعلى الرغم من أنه كثير المرونة وقليل الانضباط، لكنه بالغ الحيوية وعميق التأثير[2].

عَدَّ لامبير القانون المقارن فنّاً من الفنون، مهمته مجابهة القوانين بعضها بالبعض لاستجلاء القاسم المشترك من الأفكار، لكبح جماح النزعات الانعزالية وإحداث التقارب وتقليل الفوارق، حتى نصل إلى جوهر القانون العمومي التشريعي، على هدي القانون العمومي العرفي في فرنسا، أو القانون الخاص الألماني في القرن التاسع عشر وما أدّياه من خدمات نحو توحيد القانون داخل كل من فرنسا وألمانيا، لكن لامبير قصر البحث

(1) ثروت أنيس الأسيوطي، فلسفة القانون في ضوء التاريخ الاقتصادي والاجتماعي: ص85.
(2) المصدر نفسه: ج1، ص86.

المقارن على الدول المتقاربة في الظروف المعيشية، حتى تكون المقارنة مثمرة ومجدية قادرة على تهذيب القانون الوطني وإحداث نتائج عملية إيجابية، فهو يعارض مذهب سالي في إمكان الوصول إلى قانون عمومي للإنسانية المتمدنة لما تحمله هذه الفكرة من معنى العودة إلى القانون الطبيعي، فبعد أن جرّد سالي القانون الطبيعي من صفة السرمدية وأبقى على صفة العالمية، نجد أن لامبير يرى أن الصفتين ساهمتا في القضاء على فكرة القانون الطبيعي، لاستحالة وجود قواعد أبدية في الزمان أو عالمية في المكان فتشتت الجهود في حقل العالمية وأصبح من المستحيل أن نجني محاصل وفيرة الا إذا اغترفنا من مناهل فقهاء القرن التاسع عشر في ألمانيا ورفعنا نتائج الفكر الروماني إلى مستوى المبادئ العامة للإنسانية[1].

وبينما لجأ سالي إلى الفقه الألماني، اتجه لامبير إلى الفقه الأنجلو أمريكي ثم إلى القانون السوفيتي، وأشرف على ترجمة المجموعات السوفيتية الأولى الصادرة سنة 1922م وأبرز ما تحوي هذه المجموعات من اتجاه شعبي ليس فقط في المضمون بل حتى في الصياغة، إذ تجنّبت ـ قدر الإمكان ـ استخدام المصطلحات الفنية الدقيقة حتى لا يكون القانون عصي الفهم بعيد المنال عن الجماهير، مستتراً خلف حائط من التجريدات[2].

واهتم لامبير كذلك بسياسة التقنينات السوفيتية في إفساح سلطات كبيرة للقاضي، ثم تأثرها بآراء دوجي في الوظيفة الاجتماعية والاقتصادية للحقوق[3]. وتنبأ بأن هذه التقنينات سوف يكون لها عميق الأثر على الفكر القانوني العالمي، وسوف تشدّ إليها شعوب العالم مثلما فعلت من قبل التقنينات المتفجرة عن الثورة الفرنسية[4].

---

(1) Edouard Lambert: «La Fonction de la loi comparée», p.916.

(2) Edouard Lambert: «Préface aux groupes de la Russie sovétique», 1/8-9.

(3) Ibid, p.14-15.

(4) Ibid, p.45.

فالقانون المقارن عند أصحاب هذا المنهج يستطيع أن يقترح حلولاً جديدة ـ حيث يسكت التشريع الوطني ـ تتبلور على يد الفقه وتتأقلم من خلال القضاء أو تتسرب إلى نصوص التشريع، غير أن الاستعانة بالقانون المقارن، حتى في المجال المحدود الذي ذكره لامبير لن يجدي إلّا في حالات قليلة ولا يحوي مفتاحاً سحرياً يفتح كل الأبواب أو يحلّ كافة المسائل[1] هذا فضلاً عن البطء الناجم عن الحاجة الماسّة إلى الكفاءات العلمية والدراسات التمهيدية والمعارف اللغوية لسبر أغوار القوانين الأجنبية[2].

على أية حال فقد قضى لامبير على محاولة جيني في إحياء القانون الطبيعي التقليدي السرمدي.

4 ـ إحياء فكرة القانون الطبيعي الإكويني:

شهد القرن العشرين أيضاً محاولة لإحياء القانون الطبيعي الإكويني، وهو اتجاه يتمثّل على الأخصّ عند أنصار المذهب الكاثوليكي، حيث تحدّثوا عن القانون الطبيعي لا بمفهومه الرأسمالي كما تجسّد في مذهب القانون الطبيعي السرمدي عند فقهاء القرنين السابع عشر والثامن عشر، وإنما طبقاً لما أورده الإكويني فيلسوف القرون الوسطى عن فكرة الخير العام مع تحريف هذه الفكرة بما يتفق والفلسفة الرأسمالية، ويأتي في مقدمة هذا الاتجاه الفقهاء البلجيكيون أمثال دابان وليكلير.

أ ـ دابان:

يقول دابان إن القانون في مفهوم القانونيين، هو قاعدة سلوك من نوع معين، تفرض نفسها على الأفراد وعلى الجماعات الخاصة في حياة المجتمع[3] فالقانون هو قاعدة في المجتمع السياسي والسلطة السياسية هي

---

(1) Francois Géni: «La méthode de l'explication et des sources de lois positivists», 2/275.

(2) ثروت أنيس الأسيوطي، فلسفة القانون في ضوء التاريخ الاقتصادي والاجتماعي: ص87.

(3) Jean Daband: «La théorie générale de la loi», 2/2.

المصدر الأعلى للقاعدة القانونية، والإجبار عن طريق السلطة العامة هو العنصر الملازم لهذه القاعدة[1]. والغاية من التنظيم القانوني هي الخير العام الدنيوي، ويورد دابان التعريف الإكويني للقانون «**بأنه أمر صادر من العقل يهدف إلى الخير العام**»[2].

واختار دابان المصلحة العامة معياراً تجتمع فيه مصالح الفرد والمجتمع واعتَقَد أن هدف القانون توفيق قرارات الدولة مع هذا المعيار، وأن المصلحة العامة تعني ما ينفع البشر الآن ومستقبلاً ولها مظاهر شتى[3]:

- ❖ توفير الأمن والاستقرار، وذلك بإنشاء نظام سياسي وأخلاقي وفنِّي يضمن الثبات ووفاء الأمة للدولة.

- ❖ يقوم القانون بعد ذلك بتأمين سعادة أبناء المجتمع، وتوفير مناخ مناسب لتنمية المواهب، وتنظيم العلاقات، وفتح الطرق وتوفير الخدمات العامة الثقافية منها بالذات والتي تنفع كل الناس[4].

والمقصود بالخير العام هو خير أعضاء المجتمع، منظور إليهم في مجموعهم بصرف النظر عن الخير الخاص للأفراد والجماعات الخاصة، ومن دون اعتبار حتى لمجموع الأخيار الخاصة، فالمستفيد من الخير العام هو الجمهور بوجه عام، أي كل الناس دون نظر إلى الأفراد أو الفئات الاجتماعية والجماعات الخاصة، ومع مراعاة الأجيال الحاضرة والأجيال القادمة، وهذا الخير العام هو من الناحية الشكلية مجموع الشروط العامة التي تسمح بنمو الشخصية وانبساطها والنشاطات المشروعة لكل واحد من الجمهور.

ومن هنا لا بدّ من توافر عناصر ثلاثة: النظام، وهو يولد السلم والأمن والثقة، ثم التنظيم العقلي للنشاطات على الأخص في المجال

---

(1) Jean Daband: «La théorie générale de la loi», 51\19.

(2) باتيفول، فلسفة القانون: ص99.

(3) محمد تقي المدرسي، التشريع الإسلامي: ص41.

(4) المرجع نفسه، الموضع نفسه.

الاقتصادي، لتفادي الازدواج والتبذير، ثم تسيير الخدمات ذات المصلحة العامة، مثل وسائل النقل والصحة والتعليم والثقافة[1].

وهكذا يكون الخير العام موضوع القانون، هو الخير العام الدنيوي وحده وليس الخير الديني الذي يدخل في اختصاص مجتمع آخر هو المجتمع الديني، وإن فكرة الخير العام تهيمن على كافة فروع القانون، بما في ذلك القانون الخاص، وهو يحكم العلاقات بين الأفراد والجماعات الخاصة، فالقانون الخاص هو قانون اجتماعي من حيث وظيفته ومضمونه، تُصاغ قواعده على هدي مصلحة الجماعة بأسرها، لا في ضوء المصلحة الضيقة للأطراف المباشرين، إن الجماعة هي دائماً طرف في نطاق روابط الأسرة والملكية والعقد على السواء، والقانون هو بطبيعته متغيّر وفقاً للزمان والمكان، فعلى السلطة أن تشرع في تغييره، ليس فقط حينما يكون سيئاً أو غير كامل منذ البدء بل أيضاً كلما تغيّرت الظروف.

ويقتفي دابان أثر أرسطو، وتوما الإكويني بشكل أخص، في التمييز بين ثلاثة أنواع من العدالة، في صورتها الأولى، وهي أبسطها وأهمها هي **«العدالة التعويضية»** وتتطلب تساوي الأداءات في عقود المعاوضات ومنع الإثراء دون سبب، وضرورة تعويض الأضرار، تليها **«العدالة التوزيعية»**، وهي تهبط من المجتمع إلى الأعضاء، ومجالها توزيع المنافع الاجتماعية، كالخدمات والوظائف، وأخيراً العدالة القانونية وهي على العكس من سابقتها تصعد من الأعضاء إلى المجتمع وتتطلب العدالة في الأعباء[2].

والخلاصة أن هذا المذهب يهدف إلى تهذيب النظام الرأسمالي دون محاولة تغييره كما هو واضح من تشبث دابان بمبدأ سلطان الإرادة[3].

---

(1) ثروت أنيس الأسيوطي، فلسفة القانون في ضوء التاريخ الاقتصادي والاجتماعي: ج4، ص95.

(2) Jean Daband: «La théorie générale de la loi», 311/359.

(3) ثروت أنيس الأسيوطي، فلسفة القانون في ضوء التاريخ الاقتصادي والاجتماعي: ج4، ص96.

من هنا نرى أن دابان يؤكّد على الأفراد بوجوب احترام القوانين الوضعية وطاعتها حتى وإن كانت لا تتفق مع مقتضيات العدالة ولا تحفظ للإنسان آدميته وكرامته، ويضرب دابان أمثلة كثيرة لهذه القوانين منها الأوامر التي أصدرها أباطرة الرومان بتخيير من اعتنق المسيحية بين الردّة أو الموت، والقوانين التي تحرم على العمال حق تكوين النقابات والاتحادات والقوانين التي تقضي بحلّ الأبرشيات ومصادرة أملاكها، والقوانين التي تمنع استخدام من ينتمي إلى طبقة أو طائفة معينة أو نحوها[1].

ب ـ ليكلير:

تردّدت نفس فكرة القانون الطبيعي المتغير، على أساس الإكويني عند الفقيه البلجيكي ليكلير، فالقانون الطبيعي لديه، هو مجموعة القواعد والعقائد العقلية المطابقة للحقيقة الطبيعية، وإن هذه المبادئ يجب أن تطبق في ضوء تمايز الأفراد وتباين الظروف، فالقانون يعني تحقيق العدالة وهذا لا يتأتى إلّا بإقامة المساواة والتعاون، وإن الجماعة هي اتحاد دائم لتحقيق غاية مشتركة، وهذه الغاية تفترض التنسيق، والغاية من الدولة هي تسيير خير الأعضاء وسعادتهم، لذا هي تضع القواعد العامة للمجتمع وتضمن الأمان لمن يتبع القواعد[2]، والدولة قد تتدخل لمعاونة الأفراد وتشجيعهم، كما قد تتولى بنفسها المشروعات العامة التي تهمّ الجماعة والمقياس في ذلك كله الخير العام، والدولة يجب أن تتجه عامة نحو معاونة الأفراد، لا الحلول محلهم، والمعيار هو ملاءمة مدى تدخل الدولة في الأمور الفردية، فالإكثار من الأمور التي تتولاها الدولة يؤدي إلى أن تصاب بالشلل، فيجب تخفيف الأعباء عن الدولة والاكتفاء بفرض رقابتها[3]. وخير صورة للحكم في نظر

(1) حسن علي الذنون، فلسفة القانون: ص221.

(2) ثروت أنيس الأسيوطي، فلسفة القانون في ضوء التاريخ الاقتصادي والاجتماعي: ج4، ص97.

(3) Leclaire: «des cours dans la loi naturelle», 2/30/106.

ليلكير هو حكم الأوليجاركية، والمهم هو تحويل الأوليجاركية الحتمية إلى أرستقراطية ممتازة، فإن كل حكومة في نظره هي حكومة الأقلية، فالشعب لا يحكم أبداً، والملك أو الرئيس لا يحكم بمفرده أبداً.

هذا وتتضمن آراء ليكلير جوانب ميتافيزيقية وأخرى استعمارية، فالمجتمع في نظره يقوم على الرأي، أي على قبول الناس، ينشأ المجتمع ويبقى حينما يقتنع الناس بفائدته وضرورته، وأن الثبات الاجتماعي يستند في النهاية إلى اعتقاد جماهير الشعب بضرورة بقاء الدولة[1]. وكل هذا يذكّرنا بآراء المدرسة التاريخية بزعامة سافيني، حينما ادّعت أن القانون ينشأ في ضمير الشعب من خلال الاقتناع الشعبي[2]. ثم إن الاستعمار طبقاً لنظرية ليكلير يستند في شرعيته إلى العمل الداعي إلى التمدين أو التدخل باسم الإحسان، فالشعوب ذات المدنية السفلى هي عادةً بائسة تعاني من الحرمان وتعيش في الأخطار ويستغلها الطغاة، وإن حلول المستعمر الأوروبي محل الطاغية لا يخل بحق الشعب في تقرير مصيره، بل إن حلول السيطرة الأوروبية محل السيطرة المحلية كان في كثير من الأحيان، بمثابة تحرير للشعوب، والشعب الذي يجلب المدنية من حقه أن يطلب، مقابل خدماته، بعض المزايا الدائمة ذات الطبيعية الاقتصادية[3].

وهكذا يُظهر ليكلير وجه الاستعمار القبيح في تسخير الدين ومبادئ القانون الطبيعي لتبرير استغلال الشعوب.

---

(1) Leclaire: «des cours dans la loi naturelle», 1/260.

(2) ثروت أنيس الأسيوطي، فلسفة القانون في ضوء التاريخ الاقتصادي والاجتماعي: ص98.

(3) Leclaire: «des cours dans la loi naturelle», 1/313-314.

الفصل الثالث

المقارنة بين نظرية الأحكام العقلية ومبادئ القانون الطبيعي

تمهيـد:

قبل عرض هذه المقارنة لا بدّ من التذكير الموجز بما أوردناه في الفصول السابقة تمهيداً لإجراء المقارنة بين مبادئ الأحكام عند المعتزلة ومبادئ القانون الطبيعي كما استقرت عليه في الفكر الغربي.

يبدو واضحاً من خلال إنعام النظر والتعمق في المرحلة العقلية الطويلة لنظرية الأحكام عند المعتزلة وركيزتها قاعدة التحسين والتقبيح العقليين أنها نظرية متكاملة من حيث الأسس والأهداف وأنها تستند إجمالاً إلى الأسس الآتية(1):

- ❖ إن الإنسان كائن مسؤول وإن الضرورات العقلية هي المنطلق الأول والأساس لِنَيْلِ مركز المسؤولية.
- ❖ إن ما يؤهل الإنسان لتحمل المسؤولية هما نوعان من الضروريات العقلية المتقررة في العقل، البديهيات، وهي المعارف التي تحصل فينا

(1) محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: ص128.

ابتداءً من دون توسّط الإدراك وتُسمّى إكمال العقل، والمدركات وهي على نوعين ما يعرف بالإدراك وما يُعرف بالعادة والاختيار.

❖ إن الحكم منوط بالفعل ذاته وليس له علاقة بالإرادة، أي بالأمر والنهي، وهكذا استبعد القاضي عبد الجبار عامل الإرادة في الأحكام على الأفعال من جهة التحسين والتقبيح، معتقداً أن ذلك قد يقضي على موضوعية الحكم الخلقي وتصبح الأحكام العقلية ذاتية تتفاوت حسب أحوال الفاعل وإرادته[1]، بمعنى أن الأحكام كافة تنبع من داخل الفعل من دون أن تُفرض عليه من الخارج، ومهما يكن من أمر اختلاف المعتزلة حول الإرادة في الأحكام على الأفعال فهم لم ينكروا مطلقاً أثر الإرادة في الشرعيات من جهة أن الأفعال بالنيات.

❖ لو أننا فصلنا الحسن والقبح عن الأفعال الإنسانية كصفتين ذاتيتين لها ورددناهما إلى الأقوال الشرعية لبطلت المعاني العقلية التي يقوم عليها قبولنا للشرع[2]، وإن مادية الحكم وموضوعيته تعني انفصاله عن أية قوة أو إرادة خارجية ويؤدي هذا بالضرورة إلى انسحابه على كل فعل مهما كان فاعله حاكماً أو محكوماً.

❖ إن نظرية الأحكام العقلية تقرّ بوجود مبادئ وقيماً عامة خالدة خلود الوصف والقيمة الكامنين في الفعل، وهذه القيم ثابتة في الفعل لا تختلف باختلاف الفاعل، إذ إن أوصاف بعض الأفعال لا تنفك عنه بأن تكون ذاتية في الفعل كحسن العدل والإنصاف وحسن الطاعة، وكل صفة من صفات الله المطلقة التي تلحق الفعل الإنساني ويوصف بها بشكل نسبي.

❖ إن تأكيد المعتزلة على أهمية العقل في إدراك الحسن والقبح لا ينكر القدرة الإلهية، بل على العكس من ذلك يؤكدها ويبرهن عليها، ويحقّق

---

(1) أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: ص144.

(2) عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: ص438.

الكمال لنظرية التكليف، فالشرع والعقل يستويان من حيث صدورهما عن الله، ومن هنا جوّز بعض المعتزلة القول بأن من لم يأتهم شرع يستطيعون تمييز الخير من الشر بواسطة عقولهم، لذلك لم يكن في الأمر شيء كبير، إذ إن العقل يثبت القيمة الخلقية للأفعال وإن الوحي يأتي في كثير من الأحيان كاشفاً لهذه القيم ومحدداً لتفصيلاتها لأن القيم الذاتية التي يكشفها العقل الإنساني هي في حقيقتها من الله (سبحانه وتعالى).

❖ إن المعتزلة لا يذهبون بفكرتهم في التحسين والتقبيح إلى أنها صفات ذاتية في الأشياء كما شاع عنهم وهم لا يقولون بالصفات الذاتية بالمعنى الفلسفي، إذ جميع الصفات عندهم أعراض لأن الأشياء عندهم جواهر وأعراض، والأعراض عندهم هي خصائص فيزيائية كالحركة والسكون، أو صفات طبيعية كالألوان والطعوم . . . الخ وهي في تحوّل مستمر، أما الحسن والقبح فهما من صفات الأفعال التي تتعلق بالإنسان والتي تحدث عنه بحسب أحواله، أي التي تصدر عنه عن إرادة واختيار، وكون الفعل حسناً أو قبيحاً عندهم معناه أنه يستحق المدح أو الذم، فالأمر يتعلق بالحكم على الفعل وليس بخصائص الأشياء[1].

لقد أوضحنا أنَّ مبادئ القانون الطبيعي في الفكر الغربي لم تتبلور بشكلها المتكامل إلا على يد جروسيوس ويمكن إجمالها بما يأتي[2]:

❖ إن القانون الطبيعي مجموعة من المبادئ المطلقة والخالدة وهي مبادئ لا تختلف باختلاف العصور ولا تتباين باختلاف المجتمعات.

❖ إن العقل الإنساني بوسعه الكشف عنها.

❖ إن هذه المبادئ تمثّل النموذج الأسمى والمثل الأعلى لكل قانون وضعي.

❖ إن هذه المبادئ توحي بفكرة العدل.

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: ص114.

(2) محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: ص127.

أولاً: المقارنة بحسب التأصيل التاريخي:

1 ـ تاصيل نظرية الأحكام العقلية:

على الرغم من أن المعتزلة والفلاسفة المسلمين خاضوا غمار البحث في أمور تمثّل صلب دراسات فلسفة القانون، لكن لا يمكننا الادعاء بأنهم عرفوا اصطلاح فلسفة القانون أو أنهم عرفوا فكرة القانون الطبيعي كما استقرت عليه في الفكر الغربي، ولكن يمكن القول بأنهم مارسوا وبحثوا جوانب من فلسفة القانون، تحت مسميات أخرى كما فعل معاصروهم من المفكرين الغربيين، لأن للمفكرين المسلمين منحى مستقلاً في التفكير والتأصيل وتقعيد القواعد، والمعتزلة منهم بشكل أخصّ، فهم لم يتأثروا بغيرهم في ميدان الفكر القانوني أبداً، وبما أنهم قد درسوا الفلسفة اليونانية وترجموها وجدّدوا نظارتها وأيقظوها من سباتها، إلا أن أنظارهم لم تتجه مطلقاً إلى التنظيمات القانونية الرومانية التي كانت قائمة جنباً إلى جنب مع الفلسفة اليونانية في بداية نهضتهم الفكرية.

لا شك في أن المعتزلة اطلعوا على فلسفة اليونان وأنهم تأثروا بأجزاء منها، ولكن لا يمكن القول إنهم أخذوا أصولهم ونظرياتهم من الفلسفة اليونانية لأن جوهر فكر المعتزلة لم يكن متأثراً بالفلسفة اليونانية وإنما بالعقيدة الإسلامية فهم رجال دين وفكرٍ وليسوا فلاسفة، ومن هنا جاءت نظريتهم في الأحكام العقلية والتحسين والتقبيح في إطار فلسفة التشريع والتي تمثّلت بما يأتي:

- ❖ الارتباط الوثيق بين المبادئ الفلسفية والقيم الدينية، وبين القاعدة القانونية والوحي، فلا يوجد انفصال أو تعارض بين القانون والدين أو العقل والنقل.
- ❖ معيار صحة النظام القانوني يتمثل في اتفاقه مع ثوابت الشريعة الإسلامية كما صاغها القرآن الكريم والسُّنة النبوية الشريفة.

❖ ترتّب على الانصهار بين القانون والدين، والفلسفة والقيم الإسلامية في إطار الشريعة الامتزاج بين مفهومي القانون والأخلاق.

❖ تمثّل العدالة أساساً أولياً للنظم القانونية كافة، فالعدالة ركن أساس في القواعد القانونية، وذلك راجع إلى الأصل الديني للشريعة، فوجب أن تكون قواعدها عادلة، لذلك ارتبطت مباحث المعتزلة في التحسين والتقبيح ونظرية الأحكام بأصل العدل الإلهي، أهم أصولهم الفكرية الخمسة.

❖ إن الإسلام يعني الاستسلام المطلق لذات البارئ جل وعلا، ويجب أن تفسّر جميع الظواهر والأفعال والأشياء في ضوء هدي المفاهيم الدينية، ومن هنا تبدو فكرة القانون الطبيعي بأساسها الفلسفي متناقضة مع هذا التصور، فالقانون كأي شيء يجب أن يكون إلهياً أو مستمداً من التشريع الإلهي.

وفي هذا الإطار الفلسفي الديني المرتبط بقيم الوحي لا يمكن إرجاع نظرية الأحكام العقلية كما عرفها المعتزلة إلى الفلسفة اليونانية أو إلى فكرة القانون الطبيعي، لأنها لم تؤسس على أساس ديني، بل حتى الأساس الديني الذي تأسّست عليه نظرية القانون الطبيعي في الفكر المسيحي لا يمكن أن يكون أصلاً لنظرية الأحكام العقلية عند المعتزلة، فَبِمُقارنة محتويات كتب علم الكلام التي صنّفها المعتزلة بمحتويات كتب اللاهوت المسيحية نجد اختلافاً تامّاً بينهما، والفصول القليلة التي يتفقان فيها ينبغي ألا تخدعنا، والشبه فيها لا يعدو أن يكون سطحياً، فالموضوعات والمناهج في كل منهما مختلفة[1].

2 ـ تأصيل مبادئ القانون الطبيعي:

اتّضح من خلال عرض نظرية القانون الطبيعي وتطورها في الفكر

(1) شاخت وبوزورث، تراث الإسلام: ج2، ص86.

الغربي أن هذه النظرية لصيقة بالفلسفة، والفلسفة وطيدة الصلة عضوياً وتاريخياً باليونان القدماء، ولذلك بدأ الباحثون الذين تناولوا هذه النظرية، بالبحث عنها لدى اليونان من دون أي تساؤل عن مدى صحة هذا المنهج وسواء كانت هذه الفكرة بأساسها فلسفية أم دينية.

والحق أن القانون الطبيعي من المفاهيم التي يتعذر تحديدها منطقياً أو رسم معالمها بوضوح ودقة، لأنه ـ أي القانون الطبيعي ـ لم يستقر على حال معينة منذ نشوء فكرته قبل خمسة وعشرين قرناً، فقد تغيّر مفهومه تبعاً لتغير الظروف الاجتماعية والسياسية، ومع ذلك فإننا نتلمس فيه المفاهيم الثابتة الآتية[1]:

- يُعدّ القانون الطبيعي المثل الأعلى للقانون الذي يسمو على القانون الوضعي المطبق فعلاً، والذي كثيراً ما ذاقت من البشرية الأمرّين.
- يُعدّ القانون الطبيعي ذريعة يلجأ إليها كل طرف لتبرير موقفه، والقانون الطبيعي لا يستخدم فقط لإدانة الأوضاع القائمة باسم المثل الأعلى، بل يستخدم أيضاً للمحافظة على هذه الأوضاع، ويمكن أن تسوغ به مختلف الأحكام الذاتية والمواقف المتناقضة[2].
- تهدف فكرته إلى رسم النظام العام الذي يحكم الإنسان أولاً، وتمجيد الحقوق الثابتة للأفراد وهي التي تُسمّى الحقوق الطبيعية التي لا تقبل التجزئة أو الاغتصاب ثانياً.

وبسبب ما تقدّم، بدت على مسرح الفكر الغربي صور مختلفة للقانون الطبيعي اختلفت تبعاً للمعيار المختار من رجال الفكر، منها الفردي والاشتراكي، ومنها النقدي والمحافظ، ومنها المطلق والنسبي ومنها الديني والعقلي.

ومثلما اختلف المفكرون في صوره اختلفوا في تحديد أساسه، فمنهم من أسّسه على العقل الفلسفي، أي أن العقل هو الذي يُحكم به بقطع النظر

(1) محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: ص7.
(2) منذر الشاوي، فلسفة القانون: ص139.

عن وجود الوحي الديني، ويأخذ هذا الرأي شكله البارز عند أرسطو وجروسيوس وأقامه البعض على الدين، بمعنى أن العقل يُدرك قواعد القانون الطبيعي ويكشفها على أنها قواعد دينية يمليها الوحي ويأخذ هذا المذهب شكله البارز عند أوغسطين وتوما الإكويني وغيرهما من فلاسفة القرون الوسطى[1].

وإذا كان الأمر كذلك، فالقانون الطبيعي يهدف إذن إلى تحقيق مصالح خاصة بحيث يصل أنصاره إلى نتائج متناقضة تماماً على الرغم من انطلاقهم من المبادئ نفسها، فبالاستناد إلى القانون الطبيعي عدّ بعضهم النظام الديمقراطي أكثر انسجاماً مع الطبيعة، في حين عدّ البعض الآخر أن النظام الملكي المطلق هو الذي ينسجم مع الطبيعة، وبينما يستنبط لوك من الطبيعة ضرورة تقييد السلطة، نرى هوبز يصل إلى عدم تقييدها وكل ذلك انطلاقاً من القوانين الطبيعية نفسها[2].

مما تقدم يظهر أن قاعدة التحسين والتقبيح العقليين التي تأسست عليها الأحكام العقلية جاءت منسجمة مع أصول المعتزلة الخمسة، في حين نجد أن فكرة القانون الطبيعي جاءت بصور متعددة وأسس متباينة، ولم يتحدد مفهومها إلى الآن.

ثانياً: المقارنة بحسب أوجه الشبه والخلاف:

1 ـ أوجه الشبه:

تتشابه نظرية الأحكام عند المعتزلة بنظرية القانون الطبيعي في نواحٍ متعددة نجملها بما يأتي:

❖ الإطار العام:

مهما يكن من أمر اختلاف المعتزلة فيما بينهم حول نظرية الأحكام

(1) محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: ص9.

(2) منذر الشاوي، فلسفة القانون: ص139.

التي تأسّست على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فإن هذه القاعدة تتضمن مبدأين: ذاتية الحسن والقبح وحاكمية العقل.

وتعني وجود قواعد ومبادئ يكشفها العقل البشري في طبيعة الفعل ذاته وأن تلك القواعد والمبادئ ثابتة وخالدة. وأن هذا المعنى في إطاره العام يتشابه مع نظرية القانون الطبيعي بكافة صورها التي تعني وجود قواعد ومبادئ يكشفها العقل وهي لا تختلف باختلاف العصور ولا تتباين باختلاف المجتمعات، وأن هذه المبادئ تمثّل النموذج الأسمى والمثل الأعلى لكل قانون وضعي، وأن هذا الإطار العام يتشابه في كلا النظريتين ومما يعضد وجه الشبه هذا أن أصحاب النظريتين أوردوا أمثلة متشابهة من دون أن يتأثر أحدهما بالآخر، فأصحاب نظرية القانون الطبيعي يمثّلون لذلك بالعدل والظلم، وتعويض الضرر واحترام الوعد، واحترام حرية الإنسان وحياته، وغير ذلك من الحقوق التي تُسمّى بالحقوق الطبيعية[1] والمثبتة في ميثاق حقوق الإنسان، وأن هذه الأمثلة هي نفسها التي أوردها المعتزلة ضمن قاعدة التحسين والتقبيح العقليين التي تفرّعت عن أصل العدل الإلهي أهم أصول المعتزلة الخمسة، وأن العدل يُعدّ الواجب الأول بالنسبة للمعتزلة، ويفهم هذا من تفسير العلامة المعتزلي الزمخشري لكلمة العدل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ﴾[2] العدل هو الواجب[3].

ومن الأمثلة التي تردّدت في كتب المعتزلة كنماذج لقاعدة التحسين والتقبيح العقليين، الإنصاف، الخير والشر، ردّ الوديعة، الدفاع عن النفس، النفع والضرر، وغيرها من الأمثلة.

❖ الصفات:

عرفنا أن نظرية القانون الطبيعي تعني وجود قواعد قانونية أسبق من

(1) محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: ص130.

(2) سورة النحل، الآية 90.

(3) الزمخشري، الكشاف: ج2، ص173.

القانون الوضعي وأعلى، خالدة وثابتة، وتصحّ في كل زمان ومكان، ومن هذا التحديد أو التعريف الأولي، يظهر أن ما يميّز القانون الطبيعي هو الثنائية والموضوعية فهو لا يدين بوجوده لإرادة المشرع «**الموضوعية**» كما أنه قانون مستقل عن القانون الوضعي ويعلو عليه «**الثنائية**»[1]، وأن قواعد القانون الطبيعي تتصف بالثبات، والخلود، والشمول وأن قواعد هذا القانون لا يمكن أن تتغير، أي ليس باستطاعة الحاكم أو المشرع هدم هذا القانون أو تحويره حتى أن جروسيوس وصف تلك القواعد بأنها لا يمكن أن تتغير حتى من قبل الله نفسه، لأن القانون الطبيعي عادل بذاته كما يرى[2]، وأن قواعده تكون ملزمة للناس والله على السواء، وواضح أننا نجد هذه الصفات أيضاً في قاعدة التحسين والتقبيح العقليين عند المعتزلة فهم يرون أن الحسن والقبح ذاتيان في الأفعال وأن في الأفعال قيمة خلقية في ذاتها، ففي الكذب قبح ذاتي جعله قبيحاً، وفي الصدق حسن ذاتي جعله حسناً، وأن الله لا يقول إلا الصدق لما فيه من حسن ذاتي ولا يمكن أن يقول الكذب لما في الكذب من قبح ذاتي، وهذه القيمة تشكّل قاعدة عقلية لا يمكن تغييرها لأن الحسن والقبح ذاتيان في الأفعال، أي مستقران وكامنان فيه، وقد رأينا أن ما هو حسن بذاته لا يمكن تغييره، فالشجاعة والتضحية، والإخلاص والجود . . . الخ فيها حسن ذاتي جعلها كما هي عليه، مقابل الأعمال القبيحة كالجبن والخسة والخيانة . . . الخ فيها ذاتها ما جعلها كذلك[3].

وهكذا يبدو أن كلا النظريتين تقرّان مبادئ عامة خالدة نظراً لاعترافهما بوجود قيم واعتبارات ثابتة وملائمة للمجتمع الإنساني كله.

❖ النطاق:

تبين أن نطاق القانون الطبيعي محدّد بالأمور العامة الشاملة التي

(1) منذر الشاوي، فلسفة القانون: ص107.

(2) فايز محمد حسين، نشأة فلسفة القانون وتطورها: ص370.

(3) القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني: ج6، ص18.

يدركها العقل السليم ولا يخرج إلى التفصيلات والتفريعات، وهذا ما قرّره المعتزلة في الواقع، فهم لم يقولوا باستقلال العقل إلا في الأحكام الخلقية الأولية كوجوب شكر المنعم، ودفع الضرر عن النفس، وإنصاف الغير، وقبح الظلم والعبث، والكذب، أما تفصيل هذه الأحكام وتحديد أعيانها فإنه يبقى من أمور الشرع[1]، فقاعدة التحسين والتقبيح العقليين نطاقها محدّد أيضاً بالأمور العامة التي يدركها العقل السليم ولا يجاوزها إلى التفصيلات والتفريعات إلا بتوسط الوحي، وذهب المعتزلة إلى أن وظيفة الوحي تنحصر في الكشف عما أثبته العقل من أصول الأمور ومبادئها وإثبات القيمة الخلقية لبعض الأفعال المشكوك في قيمتها من دون إعطاء قيمة خلقية لهذه الأفعال، وأن وظيفة الشرع ـ فضلاً عن أمور التعبد ـ تفصيل ما تقررت جملته في العقل، فالعقل يكشف المبادئ والقواعد العامة وأن الشرع يفصل جملة ما تقرّره العقول ويعيّن الأفعال الواجبة، فالشرع يبين الأعيان والعقل يقرّر الواجبات.

وإذا نظرنا إلى الأصول الخمسة بناءً على هذه القاعدة، تبيّن لنا أن أصول أدلة العدل والتوحيد لا تكون إلا بالعقل، والسمع مؤكد وكاشف لها، أما الوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأصول الشرائع، فإن أصولها هي الأدلة السمعية.

❖ مرجعية العقل:

هناك تشابه بين نظرية القانون الطبيعي ونظرية الأحكام في مدى ارتباط النظريتين بالعقل، فالقانون الطبيعي كما يرى أصحابه على مختلف صوره هو مجموعة قواعد يكشفها العقل البشري السليم، ونظرية الأحكام المؤسسة على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين تعني إدراك العقل السليم للمبادئ والأحكام وأن العقل هو الكاشف لقيم الفعل بمعنى أن العقل لا يخلق القاعدة القانونية أو الشرعية، وإنما يكشف ما هو موجود.

---

(1) عبد الكريم عثمان، نظرية التكاليف: ص440.

وأقوال المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين متعددة، وهم لم يتركوا حجة لإيضاح ذلك إلا وأوردوها، وقد منحوا العقل فسحة واسعة وأثبتوا له وظيفة رئيسة في وضع مقاييس الأحكام على الحسن والقبح، وهي النظر والاستدلال، والوظيفة النظرية الاستدلالية يتبعها حتماً وظيفة خُلقية عملية تكمل الأولى وترتكز عليها، والقدرة المعيارية للعقل في الوظيفة النظرية تبدو وكأنها أصل للانطلاق إلى وظيفته العملية الخُلقية.

❖ الارتباط بالإرادة:

إن الأحكام العقليةَ عند المعتزلة والقانون الطبيعي في الفكر الغربي يتشابهان في كشف أساس القانون وتشخيصه ذلك أن كلاهما يقولان إن القانون يرجع أساساً إلى طبيعة الشيء أو الفعل لا إلى الإرادة الحاكمة، وإنهما تلتقيان في رفض أن تكون الإرادة أساساً للقانون، ومما يؤكد توافقهما على رفض الإرادة كأساس للقانون، ما يقوله المعتزلة من أن الأحكام ثابتة بحدوث الفعل على وجه معين، وربطهم الحكم بالفعل وجعل العلاقة بين الحكم والفعل علاقة علّة بمعلول، وبعبارة أخرى إبعاد الأمر والنهي عن مجال خلق القاعدة القانونية، وهذا يتفق تماماً مع رأي جروسيوس في أن الأحكام الطبيعية التي يكشفها العقل السليم هي ثابتة بقطع النظر عن الأمر الإلهي، كما أن مقولة جروسيوس الخاصة بأن هنالك قواعد ومبادئ تفرضها الطبيعة الاجتماعية للإنسان ويحدّد معالمها العقل، شبيهة إلى حدّ بعيد بقول المعتزلة بوجود مبادئ وأحكام عقلية ضرورية لا يستغني عنها الإنسان.

ومهما يكن من أمر اختلاف المعتزلة حول دور الإرادة في الأحكام على الأفعال فإنهم لم يتخذوا موقف المذهب الغائي في الأخلاق الذي يحكم على الأفعال وفقاً لنتائجها فحسب، ولم يذهبوا في تقييم الفعل حسب الإرادة أو النية من دون اعتبار للنتائج، فهم وإن اعترفوا أن للإرادة مدخلاً في حسن الفعل أو قبحه بالقدر الذي لا يبتعد فيه الحكم عن

الموضوعية، إلّا أنهم لم ينكروا مطلقاً أثر الإرادة في الشرعيات، وأن الأفعال بالنيات.

2 ـ أوجه الخلاف:

لا شك في أن الخلاف بين الفكرتين واسع ومتعدد الجوانب، ويمكن إجمال هذه الأوجه بما يأتي:

❖ النشأة:

يُلاحظ أن نشأة القانون الطبيعي ارتبطت بما راود الإنسان قديماً من حب التطلع إلى القوة الغيبية للاحتماء بها ضد الظلم والطغيان اللذين كانا من شيم حكام الدول والمدن قديماً، وذلك للتعبير عن أن القوانين الوضعية الظالمة التي تتحكم في رقابهم غير دائمة وغير ثابتة.

وهكذا ظهر القانون الطبيعي عند اليونان عندما عجز الإنسان عن إيجاد تفسير وضعي لواقع معين، أو إيجاد أساس لتنظيم العلاقات[1]. ثم تطوّرت فكرة القانون الطبيعي على يد الفقه الروماني، من قانون مثالي يجسم الآمال المرجوة، إلى قانون وضعي. وفي العصر الوسيط اشتدّ الصراع بين البابا ممثل القانون الإلهي، وبين الإمبراطور صاحب السلطة الزمنية، وكان الجو مشحوناً بضباب الخلافات الدينية وأخطار الصراعات السياسية فتحدث توما الإكويني عن مراتب ثلاث للقانون، وكأنه يحاول التوفيق بين أطراف هذا الخلاف. وفي عصر النهضة ناوأت الرأسمالية ملوك الحق الإلهي، فأسّس جروسيوس مدرسة القانون الطبيعي، وأرجع الفقهاء هذا القانون الطبيعي تارة إلى الله، وطوراً إلى العقل، وأعلنوا أنه قانون أبدي سرمدي، موجود في الزمان، سابق على الإنسان، وغايتهم التقدم بقواعد محدّدة تتضمن مطالب معينة، تلبي احتياجات الرأسمالية، وكانت الثورة الفرنسية هي التجسيد الكامل الظافر للقانون الطبيعي، بمفهومه

(1) محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: ص135.

الرأسمالي، وذكر إعلان حقوق الإنسان والمواطن أن الملكية حق طبيعي غير قابل للتنازل أو التقادم، وعرف قانون نابليون الملكية بأنها حق مطلق إلى أقصى حدود الإطلاق، وأن الملكية سلطة سيادة وتحكم كامل، تعطي للمالك الحق في إساءة استعمال الشيء، وهكذا بلغت الرأسمالية ما تريده وسجلت مطالبها في التشريع، وأصبح القانون الطبيعي مجرد وسيلة لتسويغ مطالب الرأسمالية.

من هنا يتضح أن فكرة القانون الطبيعي سلاح ذو حدين، مثل ربيبتها فكرة العقد الاجتماعي، سلاح يُشهر في مواجهة الطغيان كما يُستخدم لتسويغ الاستبداد، فقديماً لجأ أرسطو إلى الطبيعة لتسويغ نظام الرق، وحديثاً نظر القضاء الأمريكي إلى حرية العقد على أنها امتداد للحرية الشخصية، وهذه من الحقوق الطبيعية فساعد الرأسمالية على استغلال العمال بأن قاوم تشريعات الإصلاح، ولم يكن قضاء المحكمة العليا أو فكرة القانون الطبيعي سيفاً ماضياً بيد العدالة، بل كان سلاحاً ضارياً لقهر العمال، ودرعاً واقياً لرأس المال[1]، حتى أن الاستعمار واستعباد الشعوب تمّ تسويغه بناءً على فكرة القانون الطبيعي.

أما نشأة فكرة التحسين والتقبيح العقليين فتختلف عن نشأة القانون الطبيعي اختلافاً كلياً، فلم تكن قاعدة التحسين والتقبيح والأحكام العقلية التي تأسست عليها ملجأ للاحتماء بها ضد الأنظمة الوضعية، أو أمراً افتراضياً تمّ اللجوء إليه لتحديد العلاقات بين الدول ذات السيادة، أو لتقرير حقوق فئة معينة، بل كانت نظرية الأحكام العقلية منهجاً عقلياً سارت عليه المعتزلة لاعتقادهم أن هذا المنهج تطبيق كامل للنصوص القرآنية المقدسة، وأنه وحده كفيل بسلامة الدين واستقامة العقيدة، أي أنهم تبنّوا هذه الفكرة لا على أنها بديل عن الشرع الإسلامي، بل إنها

(1) للمزيد يُنظر: ثروت أنيس الأسيوطي، فلسفة القانون في ضوء التاريخ الاقتصادي والاجتماعي: ج1، ص37.

تفسير حقيقي لمضمونه ومحتواه، ومعلوم أن تعقيل الإيمان والمعرفة من أهم المسائل الفكرية التي خاض فيها المتكلمون المسلمون جدالاً عنيفاً وقد قَسَّمَتْ هذه المسألة رجال الفكر الإسلامي إلى قسمين، نظر قسم منهم إلى الايمان بمنظار العقل وأخذ يستنبط منهج البحث والمناقشة. أما القسم الآخر فقد استقى الشرع من النصوص وحدها، وقد اختار المعتزلة المنهج الأول مستندين إلى أدلة شرعية وأدلة عقلية[1]، فيما بنى الآخرون موقفهم على الأدلة الشرعية.

ولإدراك أساس الخلاف بين الفريقين لا بُدّ من الإشارة إلى أصل المشكل في مسألة التحسين والتقبيح العقليين ومبدأ العقل قبل ورود السمع، فلَمْ يكونا في الأصل من أجل الأحكام العقلية كمسألة أخلاقية، بل كانا من أجل ما يترتّب عنهما على صعيد العقيدة، لقد كان المعتزلة يحاورون في أول أمرهم الجماعات التي لم تكن قد أسلمت، كالمانوية وغيرها التي كانت تنشر عقائدها وتطعن في الإسلام، وبما أنهم كانوا يجادلونهم بالعقل ـ وانتفاعهم بالشرع مع عدم الإيمان به ـ فقد لجأوا إلى العقل لإثبات العقيدة الإسلامية: وجود الخالق والتوحيد فقالوا إن العقل يعرف قبل أن ينخرط في أي دين إن الله موجود وإنه واحد لأن كل ما في الكون يشهد على وجود خالق خلقه، وهذا الخالق واحد لا يمكن أن يكون اثنين لأنه لو كان كذلك لفسد الكون[2]، فنظرية الأحكام العقلية كانت موجّهة في أول الأمر إلى الخارج ولم يكن يهمّ المعتزلة ما يترتّب عنها من نتائج في الداخل.

ومهما قيل عن احتمالية أن يكون لنشأة هذه القاعدة عند المعتزلة أساس سياسي حيث كان العدل مفقوداً في روابط الحكم إبّان نشوء هذه الفكرة في القرن الثاني الهجري، وظهور المعارضة السياسية للحكم الأموي

---

(1) محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: ص136.

(2) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: ص116.

كما يرى بعضهم[1]، فاننا نرى أنها نشأت نشأة فكرية ثم اشتملت ـ فيما بعد ـ على مختلف جوانب الحياة ولعبت دوراً كبيراً في الأمور السياسية.

❖ المضمون:

عرفنا سابقاً أن القانون الوضعي هو ذلك القانون الذي وضعه المشرعون أيّاً كانوا، لينفذ على شعب معين في زمن معلوم، أما القانون الطبيعي فإننا نقصد به: ذلك القانون الذي لم يشرعه البشر، وهو فوق قوانين البشر، وموجود في طبيعة الأشياء وفي فطرة الإنسان، وإنما ينبغي على الإنسان أن يسعى لاكتشافه بعقله ليطبق قوانينه الموضوعية عليه. وعلى الرغم من أن القانون الطبيعي لم يكن يعني ذات الحقيقة عند كل القائلين به، بل إنه اختلف في ذلك حسب الخلفيات الفلسفية لكل مفكر أو لكل مدرسة، فالقانون الطبيعي عند أفلاطون نشأ من نظريته في المثل، وعند أرسطو من فكرته العقلانية ذات التوازن النسبي بين الحس والعقل، وبين المتغيرات والثوابت، أما عند الفلاسفة المسيحيين فإنه كان انعكاساً لإرادة الخالق، وفي القرون الأخيرة حدث أكثر من تطوّر في هذا القانون، ولاحظنا كيف وُلِدَتْ فكرة العقد الاجتماعي من رحم نظرية القانون الطبيعي، وقد أسلفنا أن نظرية القانون الطبيعي بإطارها العام تتشابه مع الأحكام العقلية عند المعتزلة، إلا أن هناك بوناً شاسعاً بينهما من حيث المضمون والمعنى.

❖ مفهومي الخير والشر:

هل الفرق بين الخير والشر حقيقة موضوعية مستقلة عن كل إرادة إلهية أو إنسانية؟ أم أن مقياس الأخلاقية لا يقوم في طبيعة الأفعال بل في إرادة الله؟ هل الخير والشر من الصفات العينية الموجودة في حقيقة الأفعال ذاتها وأن مهمة العقل الإنساني الكشف عنهما؟ أم أنهما ليسا إلا معينين يتبعان

---

(1) محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: ص136.

الإرادة الإلهية؟ هل في القيم الخلقية قوة توجب العمل بها أم أن قوة العمل ليست إلا بمقتضى الأمر الإلهي؟

هذا ما حاولت نظريات القانون الطبيعي بأساسها الفلسفي أو الديني الإجابة عليه عبر مراحل تطورها، فالخير والشر هو محور فكرة القانون الطبيعي.

ولم يكن الفكر الإسلامي بشكل عام أو المعتزلة بشكل أخصّ بمعزل عن هذه المشكلة، وقد اصطنع المعتزلة ـ اتساقاً مع نسقهم العام في التفكير المنهج العقلي ـ ، وفي وصف الأفعال استبدلوا بالخير والشر لفظي الحسن والقبيح وهما صفتان أدقّ في التعبير عن الأخلاقية، حسب وجهة نظرهم، إذ ليس كل خير حسناً وكل شرّ قبيحاً لأن الفعل يوصف بأنه شر إذا كان ضرراً ولو كان نفعاً قبيحاً لم يوصف بذلك[1]، فالله قد تنزّه عن كل قبيح ومن ثم فأفعاله لا تكون إلا حكمة وصواباً، وقد ينزل الضرّ بالإنسان من آلام وأسقام ويتعذر وصف ذلك بالخير، وإن كان ذلك من الله حسناً، كذلك قد يكون في عدل القاضي ضرر وذلك منه حسن وإن لم يكن خيراً.

فوجهة النظر المعتزلية التي لا تنفي وجود الشر وتراه حسناً إن كان لطفاً تقتضي أن توصف الأفعال على المستوى الأخلاقي بالحسن والقبح لا بالخير والشر.

❖ مفهوم القوانين الطبيعية:

عرفنا أن دعاة المفهوم التقليدي للقانون الطبيعي يقولون إن قواعده هي قوانين طبيعية وهي التي تحكم تصرفات الأفراد في المجتمع، أي أنها قواعد قانونية، وبالتالي فإن الطبيعة وقوانينها هي مجموعة ظواهر أو وقائع مرتبطة فيما بينها برابطة السبب والنتيجة أي يحكمها قانون السببية. ولم

(1) القاضي عبد الجبار، المغني: ج6، ص29.

يميّزوا بين الأحكام الطبيعية والأحكام الأخلاقية، في حين نجد أن المعتزلة ميّزت بين الأحكام الطبيعية والأحكام الأخلاقية وبيّنت أن أفعال الطبيعة تخضع لمبدأ الحتمية والعلل الموجبة، بينما الأفعال الإنسانية تخضع لمبدأ السببية الإنسانية، والأحكام الطبيعية تخضع لقوانين خارجة عن نطاق القدرة الإنسانية وهي بالتالي أحكام تقريرية، وما نعنيه بالأحكام التقريرية تلك الأحكام التي تمسّ لا ما هو واجب أو خير، بل ما هو كائن، وللفصل بينها وبين الأحكام التقديرية سمّاها **«دوركهايم»** أحكاماً شيئية وسمّاها **«جويلو»** أحكاماً وجودية[1]، وهي تعني عند المعتزلة الخاصيات الموجودة في الأجسام والخاضعة لحتميات ثابتة ومعيّنة، أما الأحكام الأخلاقية فتسمى الأحكام التقديرية لأنها **«تعبّر عن ما حقّه أن يكون في مقابل ما هو كائن»**[2].

ومثال هذه الأحكام في المسائل الخلقية، أن للإنسان قدرة على اختيار فعله بدون توسط أو إكراه خارجي، فالمسألة الخلقية تُبنى عند المعتزلة على مبدأ أن الفعل هو من خلق الإنسان وتقديره، وعلى هذا الأساس فمعيارية الأحكام الأخلاقية ترتدّ إلى ذات الفاعل من حيث تعلق فعله به من جهة، وإلى الصفات الذاتية اللازمة في الأفعال من جهة ثانية.

❖ شرعية السلطة وأساسها:

عرفت فكرة العقد بالمعنى السياسي في الفكر الإسلامي وعند المعتزلة على وجه الخصوص في صورة **«البيعة»** والذي يتولى بمقتضاه الخليفة الحاكم رعاية شؤون الأمة الإسلامية، ويُثار التساؤل حول علاقة نظام البيعة وفكرة العقد الاجتماعي التي نادى بها المفكرون في الغرب.

يجب أن يلاحظ بادئ ذي بدء أن عقد البيعة قد ظهر قبل فكرة العقد الاجتماعي، وعليه لا يمكن القول إن فكرة العقد الاجتماعي انتقلت إلى

---

(1) أندريه لالاند، نفسية الأحكام التقويمية: ج2، ص34.

(2) المرجع نفسه: ص35.

المسلمين من الفكر الأوروبي، وإنما يجوز القول بالعكس، كما أن عقد البيعة كان تفسيراً لأساس سلطة الحاكم الإسلامي ولم يكن تفسيراً لنشأة الدولة، فعقد البيعة هو القاعدة التي تقوم عليها سلطة الخليفة بوصفه نائباً عن الأمة، وهذه النيابة أساسها البيعة الصادرة له من المسلمين، لأن أساس نشأة الدولة طبيعة المجتمع الإنساني وغريزته الاجتماعية، أما فكرة العقد الاجتماعي الغربية فهي تفسّر نشأة الدولة والسلطة معاً، فضلاً عن أن الخلافة المؤسسة على البيعة طُبّقت فعلاً في عصر الخلفاء الراشدين، أما فكرة العقد الاجتماعي فهي فكرة مجازية وتُعدّ من اليوتوبيا السياسية وكانت مصدر إلهام لمفكري الثورة الفرنسية فيما بعد.

ثالثاً: المقارنة بحسب الآثار:

سنحاول تسليط الضوء على الآثار التي ترتّبت على كلا النظريتين وكما يأتي:

1 ـ آثار نظرة الأحكام العقلية:

ترتب على نظرية الأحكام العقلية عند المعتزلة آثار لا سيما في علمي الكلام والأصول يمكن أن نجملها بما يأتي:

❖ معرفة الله عقلاً:

اتّفق المتكلمون على لزوم معرفة المنعم لكن اختلفوا في وجه لزومه، فقالت المعتزلة تجب معرفته عقلاً، إذ كيف تجب معرفته شرعاً مع أن الشريعة لم تثبت بعد حتى يثبت وجوب معرفة الله، ولذلك ذهبت المعتزلة إلى أن معرفة الله واجبة عقلاً، واستدلوا على ذلك بوجهين:

- لزوم شكر المنعم، إذ لا شك أن حياة الإنسان رهن النعم التي يعيش فيها، فليس مصدر النعم هو نفسه بل من مصدر آخر غيره والعقل يدفع الإنسان إلى شكر من أحسن إليه، ولا يصدر الشكر إلا بمعرفته فينتج وجوب معرفته عقلاً.

- دفع الضرر المحتمل، إذ إن العقل يدفع بالإنسان إلى معرفة الخالق ومعرفة تكاليفه وإلزاماته.

وبهذين الدليلين أثبتوا أن معرفة الله سبحانه عقلية، ولولا القول بالحسن والقبح العقليين لما كان ثمة سبيل إلى إثبات وجوب معرفته، لأن معرفة الله سبحانه واقعة للخوف الحاصل من الاختلاف ودفع الخوف واجب بالضرورة.

❖ وصفه بالعدل والحكمة:

إن وصفه سبحانه بالعدل والحكمة فرع ثبوت التحسين والتقبيح العقليين، ولولا استقلال العقل بحسن العدل وقبح الظلم لما صحّ وصفه سبحانه بالعدل أو تنزيهه عن الظلم ونظير ذلك وصفه بكونه حكيماً لا يعبث لأن العبث فعل قبيح عقلاً، ومن عزل العقل عن درك التحسين والتقبيح لما صحّ له إثبات هذين الوصفين. ولأجل هذه الأهمية ترى أن المعتزلة يقدّمون مسألة التحسين والتقبيح العقليين على البحث عن سائر صفاته، وقد اعتمد المعتزلة على نفي صدور القبيح منه سبحانه على وصفين: أولهما علمه بالحسن والقبح، وثانيهما غناه وعدم حاجته إلى شيء.

❖ لزوم اللطف على الله:

اللطف عبارة عما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد عن فعل المعصية، وحاصل اللطف عبارة عن فسح المجال أمام المكلف بغية حصول الطاعة والابتعاد عن المعصية، وهو أمر غير إعطاء القدرة للمكلف، إذ إن القدرة شرط عقلي ولولاها لقبح التكليف، والمراد أنه سبحانه يتلطف على العبد وراء إعطائه القدرة بفعل أمور يُرغّبه بها في الطاعة وترك المعصية.

ولتوضيح القاعدة نقول إن الإنسان يحكم بقبح القتل ولكن ربما لا

يؤثّر حكم العقل في ردع البعض إلا إذا تزامن مع حكم الشرع «**الوعيد بالعذاب**»، فيكون حكم الشارع هنا لطف يقرّب العبد من الطاعة.

وهكذا يبدو أن قاعدة اللطف قاعدة كلامية لها دور فعال في تحليل المسائل الكلامية وهي مبنية على التحسين والتقبيح العقليين.

❖ حُسن التكليف:

إذا كان فعله سبحانه منزّهاً عن العبث، يستقل العقل بالحكم بلزوم إيصال كل مكلف إلى الغايات التي خُلق لها، وذلك بتكليفهم بما يوصلهم إلى الكمال وزجرهم عما يمنعهم عنه، حتى لا يتركوا سدى وتتفتح في ضوء التكليف طاقاتهم الروحية، وإن علم الإنسان بالحسن والقبح لا يكفي في استكماله، فهناك أمور تحول دون بلوغه الغاية المنشودة ولا تعلم إلا عن طريق الوحي والشرع فضلاً عن أن حفظ النظام أمر حسن واختلاله وزعزعته أمر قبيح، ولا يسود النظام المجتمع الإنساني إلا بتقنين قوانين تكفل تحقيق العدل بين كافة الشعوب.

❖ صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان:

إن استقلال العقل بالتحسين والتقبيح بالمعنى الذي عرفناه من الملائمة للفطرة أو المنافرة لها أساس بقاء أحكام الإسلام وخلودها إلى يوم القيامة، لأن الفطرة مشتركة بين جميع أفراد البشر ولا تتبدل بتبدل الحضارات وتطور الثقافات، فإن تبدلها لا يمسّ فطرة الإنسان ولا يغيِّر جبلته، فيصبح ما تستحسنه الفطرة أو تستقبحه خالداً إلى يوم القيامة من دون أن يتطرّق إليه التبدّل والتغيّر.

❖ الله عادل لا يجور:

إن من أبرز دلائل حكمته تعالى هو عدله بمعنى قيامه بالقسط وأنه لا يجور ولا يظلم، وترتّب على عدله بعض النتائج:

- قبح العقاب بلا بيان.

- قبح التكليف بما لا يطاق.
- مدى تأثير القضاء والقدر في مصير الإنسان.
- اختيار الإنسان.

❖ ثبات الأخلاق:

إن مسألة ثبات الأخلاق في جميع العصور والحضارات أو تبدّلها تبعاً لاختلافها أمر دارت حوله نقاشات حادة، فمن قائل بثبات أصولها ومن قائل بتبديلها وتغيّرها حسب تغير الأنظمة والحضارات وأن المسألة لا تنحل إلا في ضوء قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، فلا شك في أن النظام في المجتمع الإنساني رهن قوانين تُؤَمّن حقوق الناس بعيداً عن الظلم والجور والتعسف، وهذا أصل ثابت لا يشك فيه أحد، بيد أن الذي يتغير هو الأساليب التي تتكفل إجراء هذا الأصل فلا تجد على الأرض من ينكر حسن تشريع مبني على العدل وقبح الظلم والتعسف.

2 ـ آثار مبادئ القانون الطبيعي:

أسهمت نظرية القانون الطبيعي في دفع المجتمع البشري إلى الأمام والنهوض بالإنسانية وصولاً إلى المجتمع المنظم على وفق القواعد الثابتة الخالدة التي يمليها العقل السليم ويستقر عليها الضمير البشري والحس الاجتماعي. وإن الغرض من تبني فكرة القانون الطبيعي كان محاولة البحث عن معين تستقي منه العدالة وإيجاد أساس يعتمد عليه في استكمال القصور الذي يسود الشرائع الوضعية وإيجاد قاعدة ثابتة للقانون لا تستند إلى الوضع وتكون تلك القاعدة أساساً للقانون الوضعي، أو معياراً لصحة منطلقاته.

وهكذا كان لنظرية القانون الطبيعي الأثر الفعّال في تكوين وتطوير كل من القانون الدولي العام والقانون الدستوري، وفي استكمال نقائص التشريعات الوضعية، وسنتناول فيما يأتي أهم تلك الآثار:

❖ أثر القانون الطبيعي في تكوين القانون الدولي العام وتطوره:

لما كان المجتمع الدولي يفتقر إلى وجود سلطة عليا تشرّع القواعد المنظمة للعلاقات الدولية، لا سيما بعد أن ظهرت دول عديدة مستقلة قامت على أشلاء الإمبراطورية الرومانية بعد انهيارها، فقد وجد الفقهاء في فكرة القانون الطبيعي ما يحقّق غرضهم، فنادوا بوجود قانون طبيعي يسيطر على علاقات الدول ببعضها وأن هناك قواعد عامة تتسلط على الجنس البشري بأجمعه، وأن على الدول أن تتقيد بها وما هذه القواعد سوى القانون الطبيعي.

وإذا كان القانون الدولي العام قد نشأ على أساس القانون الطبيعي ظل طوال مراحل تطوره يستمد بعض قواعده من مبادئ القانون الطبيعي.

❖ أثر القانون الطبيعي في نشوء القانون الدستوري وتطوره:

بما أنه لا بُدّ من البحث عن الأساس الذي تقوم عليه الدولة وتُبْنَى عليه العلاقات الدستورية، بعد أن استكملت الكثير من الدول الأوروبية تكوينها السياسي بهدف تنظيم الحياة السياسية والسلطة العامة، ولكي تكون السلطة السياسية الحديثة شرعية، فقد انبرى لهذا البحث طائفة من الفلاسفة وجدوا في قواعد القانون الوضعي الطبيعي ما يكفل لهم الحلّ المنشود وما يعينهم على إسناد مواقفهم حيال نظم الحكم السائدة في أوروبا، فكان منهم من ناصر الحكم المطلق ومنهم من حبّذ الحكم المقيد وكل ذلك انطلاقاً من القانون الطبيعي ذاته.

ومن هنا وجد الفلاسفة ورجال القانون، بدءاً من القرن السابع عشر، في العقد الاجتماعي المفهوم الذي يسمح بالنظر إلى شرعية السلطة السياسية والذي تأسس على فكرة القانون الطبيعي، وقد كان من أبرز الباحثين فلاسفة ثلاث هم: توماس هوبز، وجون لوك، وجان جاك روسو، وقد اعتنقوا جميعاً فكرة العقد الاجتماعي واتخذوا منها ذريعة لتبرير مواقفهم السياسية،

واتفقوا على أن البشر كانوا يعيشون على الفطرة قبل أن يضمهم المجتمع المدني وأنهم كانوا يتمتعون بحقوق طبيعية يقرّها القانون الطبيعي، ثم حدث ما اضطرهم إلى الخروج عن حالتهم هذه فأبرموا عقداً اجتماعياً فيما بينهم اتفقوا فيه على تكوين مجتمع مدني منظم تنظيماً سياسياً وانتقلوا بمقتضاه من حياة الطبيعة والفطرة إلى حالة التنظيم، وفكرة العقد الاجتماعي وإن كان مسلّم بها من قبل المفكرين الثلاثة إلا أن تحديد تفاصيل العقد وبيان أطرافه وترتب نتائجه وكيفية إبرامه كان مثار جدل وخلاف كبير.

❖ أثر القانون الطبيعي في استكمال الشرائع الوضعية:

إن قواعد القانون الطبيعي ـ كما عرفنا سابقاً ـ يقصد بها المبادئ العامة المبنية على قواعد العدالة، وهي أبدية سرمدية خالدة، وأنها المرشد للقانون الوضعي لأنها سابقة عليه وتسمو فوقه، فهي نموذَجٌ له يجب على المشرع أن يعمل على احتذائه والتقرب منه وبقدر ما يوفق في غايته تلك يكون تشريعه الوضعي أقرب إلى الكمال، وهذا هو جوهر القانون الطبيعي ومنه يتبين أن المشرع لا يستطيع أن يستمد منه حلولاً وضعية لتنظيم الروابط الاجتماعية، وإنما تستمد هذه من ملاحظة الوقائع ودراسة الحاجات الاقتصادية والاجتماعية وتقدير ما تتطلبه الحياة القانونية.

ومما لا شكّ فيه أن المشرّع الوضعي يواجه أثناء التشريع مشكلة استحالة إيفاء النصوص القانونية الوضعية المتناهية والمحددة، بمعالجة القضايا والوقائع التي تستجد بصورة غير متناهية، ولهذا يعمد في مستهل تقنينه إلى وضع مصادر مرنة تعين القاضي في كشف القاعدة القانونية، مثل العرف ومبادئ العدالة والقانون الطبيعي، وإن مبادئ العدالة تعني الشعور بالإنصاف وهو شعور يقتضي تطبيق مبادئ القانون الطبيعي مع مراعاة ظروف الأشخاص، وجزئيات الحالات ويعني هذا أن قواعد العدالة هي القانون الطبيعي الذي هو أكثر إطلاقاً وتجريداً من قواعد العدالة.

وفي الإشارة إلى ما ينبغي على القاضي الرجوع إليه من مصادر القانون في القضايا المعروضة عليه نصّت كثير من القوانين على وجوب الحكم بمقتضى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة إذا افتقد القاضي النص القانوني أو العرف أو مبدأ من مبادئ الشريعة الإسلامية[1].

(1) انظر: الفقرة الثانية من المادة الأولى من التقنين المدني المصري، والفقرة الثانية من المادة الأولى من القانون المدني العراقي.

الخاتمة

إنّ استقراء الأفكار والمعطيات الواردة في سياق البحث يُمكّننا من استخلاص أسس التوافق والخلاف بين أصوليات فكر المعتزلة في الأحكام العقلية ومبادئ القانون الطبيعي في الفكر الغربي.

فالبحث في مفهوم الكائن محصور في الإنسان هو السّمة الأساسية التي يتميز بها الفكر المعاصر، وهذا ما أكّد عليه المعتزلة في أبحاثهم، إذ فسّروا الالوهية توحيداً وعدلاً من منطلقات إنسانية.

وعلى الرغم من أنه يتعذّر تحديد مفهوم القانون الطبيعي في الفكر الغربي منطقياً، أو رسم معالمه بوضوح ودقة، ذلك أن فكرة القانون الطبيعي أخذت أشكالاً وصوراً متعددة عبر مراحل تطورها، فهو لم يستقرّ على حال منذ نشوء فكرته، وقد اختلف المفكرون في تحديد أساسه، فمنهم من أسّسه على العقل المحض، أي أن العقل يحكم به بقطع النظر عن وجود الوحي الديني، وأقامه البعض على الأساس الديني، بمعنى أن العقل يدرك قواعد القانون الطبيعي ويكشفها بوصفها قواعد دينية يمليها الوحي الديني، إلا أن الملاحظ أن العنصر المهم في القانون الطبيعي هو فكرة العدل المطلق والمثل الأعلى واللجوء إلى قواعد أسمى من القانون الوضعي وهذه القواعد خالدة أبدية سرمدية.

وإذا كان الفكر الإنساني هو نتاج حركة تطورية تصاعدية متفاعلة بعلاقة جدلية مستمرة الاتساق، فهذا يقتضي أن تكون الطروحات الفكرية ومناهج البحث التي آل اليها عصرنا الحاضر ناجمة عن تعمّق الفكر

بموضوعات التراث مأخوذة من جانبها الإنساني فقط، إذ ليس ثمة فصل قاطع بين موضوعات التراث من جهة وطروحات العصر الحاضر من جهة أخرى.

وجدير بالذكر أن فكرة المعتزلة ومنهجهم العقلي تختلف عن كلّ التيارات السياسية والاجتماعية التي سيطرت على الفكر الإنساني عبر التاريخ، فقد تميّزت بمرونة خصبة وشمولية استوعبت أحداث الفكر والحياة، وإن المنهجية التي اعتمدها المعتزلة في أبحاثهم هي تنظير العلاقة بين الله (سبحانه) والإنسان، وتأسيس مفاهيم الألوهية من عدل وتوحيد على دمج معطيات التجربة الإنسانية وقوانين العقل في نسق واحد، من هنا كانت نظرية الأحكام العقلية محور فكر المعتزلة التي تفرّعت عن أصل العدل الإلهي. ويمكن إجمال ما توصلنا إليه من نتائج وتوصيات بما يأتي:

أولاً: النتائج:

خلص البحث إلى جملة من النتائج نجملها بما يأتي:

1 ـ النتائج المستخلصة من البحث في الأحكام العقلية عند المعتزلة:

إن محور البحث في الأحكام العقلية يرتكز على تصور العلاقة بين الله (سبحانه) والإنسان ليس بحسب قسمة مشتركة بين الفيزياء والميتافيزياء، بل بحسب المسألة الأخلاقية وما يترتّب على العلاقة بين المُكلِّف والمُكَلَّف، فالأخلاق لم تكن معهم مبنية على مجموعة من المحظورات الشرعية، بل هي تجربة إنسانية ترتد إلى الذات الفاعلة العالمة والمريدة، فبالعقل ندرك كنه هذا الكون، وندرك الحسن والقبيح من الأفعال، ومن هنا تقرّرت لدى المعتزلة أمور عديدة منها:

- ❖ إنّ الأساس الذي تقوم عليه الأحكام العقلية عند المعتزلة، عدّ الفعل قدر بذاته بمعزل عن الفاعل، وهو قدر نظراً للذاتية اللازمة فيه، وإن معايير الحسن والقبح في الأفعال هي مبادئ ثابتة تقوم خارج العقل

الإنساني، إنها قائمة في طبيعة الأفعال الإنسانية ذاتها وهي صفات للأفعال، إلا أنهم لا يقولون بالصفات الذاتية بالمعنى الفلسفي، فالحسن والقبح من الصفات التي تلحق الفعل وتتعلق بالإنسان، وتحدث عنه بحسب أحواله عن إرادة واختيار وكون الفعل حسناً أو قبيحاً عندهم معناه أنه يستحق المدح أو الذم، فالأمر يتعلق بالحكم على الفعل لا بخصائص الأشياء.

❖ يستلزم عدّ الإنسان فاعل على الحقيقة لا على المجاز، أن يكون هناك مرشد يرشده في تقديره لأفعاله، هذا المرشد هو العقل الذي يستدلّ به على حسن الأفعال وقبحها، فبإكمال المعرفة العقلية والبلوغ يكتمل تحديد معايير الأفعال والحكم عليها.

بيد أن المعتزلة لم يقولوا باستقلال العقل الإنساني إلّا في الأحكام الخلقية الأولية، أما تفاصيل هذه الأحكام وتحديد أعيانها فإنه يبقى من أمور الشرع، وهم لا يخالفون في أن الحاكم بالحسن والقبح هو الله (سبحانه).

ولعل إلحاح المعتزلة على جعل التحسين والتقبيح عقليين مردّه تأكيد فكرة العدل الإلهي وإكمال معنى التكليف.

❖ ترتب على قول المعتزلة بنظرية الأحكام العقلية، التي كانت نتيجة متحققة لنظرة موضوعية وشاملة إلى موقع الإنسان في هذا الكون وعلاقته بخالقه، أبعادٌ على مستوى العقيدة والأخلاق والسياسة، وانسحبت آثارها على الخالق والمخلوق والحاكم والمحكوم، وجوّز المعتزلة لأنفسهم أن يوجبوا على الله (سبحانه) أموراً مثلت في نظرهم فكرة العدل الإلهي، مثل اللطف، والأصلح والتعويض عن الآلام، كما جعلوا حرية الإنسان حقّاً إلهياً تترتّب من كونه مكلفاً ومفكراً، وقد أثارت هذه الفكرة جدلاً كبيراً ومناقشات حادة.

❖ سجلت المعتزلة نقلة في تاريخ علم الكلام عندما نقلت مناهج التفكير

من نمطها المدرسي التعليمي إلى محاولة تعميمه على جماهير المسلمين، بهدف اعتماد التقاليد العقلية في التفكير لتشمل مختلف ميادين الحياة، عبر استجابتهم الواعية لشروط تحوّل المجتمع وقدرته على التعبير عن هذا التحول وارتباطه الوثيق بحركته الثقافية والتزامه بمشكلاته الفكرية والعملية، وقد تورّط بعض مفكري معتزلة بغداد في **«المحنة»** وانتهجوا أسلوب العنف وفرض الآراء على المخالفين بالقوة، الأمر الذي لا يمكن تسويغه منطقياً إلا إذا تجاوزنا الإطار الديني والكلامي للمشكلة ودخلنا في إطارها السياسي وصراع المصالح الاجتماعية والاقتصادية، مما أدى إلى ردة فعل عنيفة ضد المعتزلة وتراثهم الفكري، تجاوزت المحنة وآثارها إلى مرحلة الاجتثاث الفكري، ومع اعترافنا بفداحة الخطأ وآثاره الخطيرة الذي أنتجته المحنة ومسؤولية المعتزلة عنها، فإن إخماد حركتهم الفكرية أضاع على المسلمين إمكانية انطلاق ثورة عقلية كانت تسعى إلى بناء الفكر الإسلامي على أسس عقلية تستمد مشروعيتها من كتاب الله وسُنّة نبيّه ﷺ.

2 ـ النتائج المستخلصة من المقارنة:

خلصنا من خلال المقارنة بين الأحكام العقلية عند المعتزلة ومبادئ القانون الطبيعي في الفكر الغربي إلى جملة من النتائج يمكن إيجازها بما يأتي:

- على الرغم من وجود عناصر مشتركة وخيوط متشابهة في نسيج كلا الفكرتين من حيث الإطار العام، والصفات، والنطاق، والمرجعية العقلية، ورفض أن تكون الإرادة أساساً للقانون، إلا أنه لا يمكن إغفال البون الشاسع والاختلاف الكبير بين النظريتين من حيث التأصيل التاريخي، وأسباب النشأة، والمضمون، والغرض، فضلاً عن تغاير مفاهيم الخير والشر، والحسن والقبح، والطبيعة وقوانينها وأساس السلطة السياسية وشرعيتها.

❖ إنّ التعميق الفلسفي وردّ الأمور إلى أصولها يُظهر بلا شك أن أوجه الشبه التي ذكرناها لا تعدو أن تكون مظاهر شبه شكلية لا ترقى أن تكون أساساً لتحقيق معادلة صحيحة وحقيقية بين الأحكام العقلية عند المعتزلة والقانون الطبيعي، ولا سيما أن أوجه الخلاف شملت العناصر الجوهرية، لذا لا نؤيد إمكانية تحقيق مثل هذه المعادلة كما أشار الدكتور منذر الشاوي أو عدّ المعادلة صحيحة وحقيقة واقعية مثلما ذهب الدكتور محمد شريف أحمد، إلا إذا افترضنا أنَّ تلك المعادلة متحققة من الناحية الصورية والشكلية أو من باب المطابقة في الجنس وليس الفصل.

❖ إنّ عدم إمكانية تحقيق معادلة موضوعية بين الأحكام العقلية والقانون الطبيعي لا يعني أن نتفق مع الدكتور فايز محمد حسين في أن فكرة القانون الطبيعي تتناقض مع أسس العقيدة الإسلامية وأن الايمان بها يُعدّ إلحاداً، فهذا القول لا يمكن قبوله إلا إذا تجاوز الايمان حدود فكرة القانون الطبيعي ليكون الايمان بالطبيعة على أنها المطلق، فيكون التناقض ليس مع القانون بذاته بوصفه مبادئ ومُثلاً عليا، لكن التناقض سيكون مع مفهوم الطبيعة بوصفها المطلق، الأمر الذي سيكون مرفوضاً من الناحية العقدية، أما نظرية القانون الطبيعي، فلا يمكن أن ترفض، وإنما يمكن أن تنقض وبطبيعة الحال لا تنقض إلا بنظر مقابل، أما القانون بذاته بوصفه قواعد عامة مطلقة ومُثلاً عليا تسمو على القانون الوضعي، فيمكن تسويغه منطقياً، إذ إن وجود الشيء دليل على وجود الصانع، أما إنكار وجود الصانع لا ينفي وجود الشيء، فإن نظام الكون وقوانين الطبيعة والإنسان والمجتمع لا تتوقف على الايمان بالإرادة الإلهية، بل تتوقف على الإرادة الإلهية كونها حقيقة واقعة. والحق أن وصف القانون «**بالطبيعي**» هو الذي أثار المشكلات والتناقضات في مفهومه مما أدّى إلى تعدد أشكاله وصوره ومن ثم انحسار مفهومه في العصر الحديث.

❖ إنّ بناء نظرية الأحكام العقلية على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين التي تفرّعت عن أصل العدل الإلهي، يشير إلى تماسك منطقي يشيع في أدلة النظرية كلها، ويربط بين وحداتها ربطاً متحكماً في مقدماتها ونتائجها أكسبها أصالة تاريخية وتفرداً في المنهج، تجاوزت من خلاله المشكلات والتناقضات التي تعرّضت لها فكرة القانون الطبيعي الغربية. وعلى الرغم من اطلاع المعتزلة على الفلسفة اليونانية وقراءتهم المتفحصة والتحليلية، واستنباطهم الحجج العقلية والمنطقية من أوراقها، إلّا أنه لا يمكن القول إن قاعدة التحسين والتقبيح العقليين مأخوذة من فكرة القانون الطبيعي، لما لاحظناه من اختلافات جوهرية بين الفكرتين، فضلاً عن أن مباحث المعتزلة تفرّعت عن أصولهم الخمسة وهي أصول عقدية دينية ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بمفهومي الوحي والتكليف، بينما أقام الغرب فلسفته الأخلاقية على مفهومي العقل المحض والوجوب الأخلاقي أو على علم اللاهوت الذي تختلف مفاهيمه عن علم الكلام الإسلامي.

ثانياً: التوصيات:

يمكن إجمال أهم التوصيات التي خلص إليها البحث بما يأتي:

1 - يدعو الباحث إلى ضرورة تأسيس فلسفة قانون إسلامية، وذلك بإعادة قراءة التراث الفكري الإسلامي ولا سيما التراث الكلامي والفلسفي منه قراءة علمية موضوعية متفحصة بعيداً عن التجاذبات المذهبية والصراعات السياسية والتي طبعت الكثير من مفاصله، لاستخلاص أسس فلسفية قانونية تكون منطلقاً لتأسيس تلك الفلسفة، وإبراز ما يستجيب منه لمتغيرات الواقع والتطور في النظم القانونية المعاصرة على مختلف فروعها الدستورية والجنائية والمدنية والدولية وغيرها، مهمشين ما لا يستجيب لتلك المتغيرات، وإضفاء المعقولية على موضوعاته، وإقامة سلسلة مترابطة من المراجعات النقدية تشكّل إطاراً

مرجعياً ثابتاً ترتّب فيه الأفكار والنظريات القانونية ترتيباً منطقياً وتاريخياً بما يسهل الفصل بين الموضوعات وبين **«الماقبل»** و**«المابعد»**.

ونرى أن خير من يقوم بهذه المهمة هم رجال القانون والمؤسسات العلمية القانونية انطلاقاً من القانون فما نحتاجه هو قانوني متفلسف أو قانوني مهتم بتاريخ فلسفة القانون، فلا المؤرخ ولا الفيلسوف من يستطيع القيام بهذه المهمة، فالقانوني هو أدرى وأكثر تأهيلاً في معالجة موضوعات فلسفة القانون وتصنيفها بحسب موضوعاتها بشرط أن يكون ملمّاً بالمفاهيم الفلسفية القانونية وأصول البحث التاريخي.

2 ـ يدعو الباحث إلى ضرورة تدريس مادتي تاريخ القانون وفلسفته في كليات القانون في البلاد ولا سيما العربية منها، صحيح أن مادة تاريخ القانون تدرّس في أغلب الدول العربية إلا أنه هناك حاجة إلى إعادة النظر في منهجها وموضوعاتها، أما مادة فلسفة القانون فإنها لا تدرس في كثير من الجامعات العربية أو على الأقل ليس هناك استقرار في تدريسها، فهي عرضة للإلغاء بين حين وآخر ولا سيما في الجامعات العراقية لعدم وجود رؤية واضحة ومتكاملة حول أهميتها على الرغم من الدعوات هنا وهناك على ضرورة تدريسها في مرحلتي الدراسات الأولية والعليا وأن تكون معمّقة في الدراسات العليا فضلاً عن ضرورة استحداث أقسام في كليات القانون لتاريخ القانون وفلسفته أسوةً بالجامعات العربية والغربية، وتشجيع طلبة الدراسات العليا على اختيار موضوعات للمقارنة مع الفكر الفلسفي الغربي وتاريخ النظم القانونية واستجلاء مكامن الإبداع والأصالة في تراثنا الفكري الكلامي والفلسفي على غرار تلك الدراسات المقارنة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية والتي أبرزت إسهامات المسلمين في تطور القانون.

3 ـ توالت الدعوات والمناداة من قبل الكثير من المفكرين والباحثين على مساحة العالم الإسلامي إلى ضرورة الاجتهاد وفتح باب الاجتهاد، إلا أن تلك الدعوات ستظل كلاماً في الهواء ما لم يتم فتح باب العقل الذي تقع عليه مهمة الاجتهاد هذا ما قاله بعض المفكرين ونؤيدهم في ذلك لأن باب الاجتهاد لم يُغلق، وإنما انغلق الفكر الذي كان يمارسه ضمن إطار حضاري وثقافي توقّف عن الحركة والنمو. لا بدّ إذن من انفتاح جديد للعقل الإسلامي لكي يستطيع أن يستوعب التطور الحضاري ويكون قادراً على الاستجابة لمتطلباته وقضاياه الجديدة ولا سيما في ميدان الأخلاق والقانون، لذا ندعو إلى تجديد العقل الإسلامي ومفاهيمه، وبناء الأحكام الشرعية على الأحكام العقلية في ضوء قاعدة التحسين والتقبيح لا كما عرفت عند المعتزلة وغيرهم وإنما وفق ما كانت ستؤول إليه لو استمر منهجها في الوقت الحاضر، ودرء التعارض بين العقل والنقل في إطار فلسفة التشريع وأسبابه والمصلحة المتوخاة منه، والارتفاع بفكرة المصلحة إلى مستوى المصلحة العامة الحقيقية من منظور القيم الإسلامية، فيكون «**التجديد**» بديلاً عن «**الصحوة**» و«**الحكمة**» بديلاً عن «**العلّة**» و«**العقلانية النقدية**» بديلاً عن «**العلمانية الغربية**» و«**الدولة المدنية**» بديلاً عن «**الدولة الدينية**» والاجتهاد المطلوب اليوم هو تجديد ينطلق لا من مجرد استئناف الاجتهاد في الفروع، بل من إعادة بناء الأصول وذلك لن يكون إلا بإعادة تأهيل عقل المجتهد، إعادة بنائه فمن دون عقل جديد لا يمكن أن يقوم اجتهاد جديد.

4 ـ يدعو الباحث المشرعين الوضعيين في الدول الإسلامية ولا سيما العربية منها والتي حذت حذو المشرع المصري والعراقي في النص على مبادئ القانون الطبيعي أو قواعد العدالة كملاذ أخير يلجأ إليه القاضي ليحكم بمقتضاها إذا افتقد النص القانوني أو العرف أو مبدأ من مبادئ الشريعة الإسلامية، إلى تعديل تلك النصوص واستبعاد

مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة والنص بدلاً عنها على **«أن يجتهد القاضي وفق ما يستحسنه من أحكام عقلية»**، ذلك أن مفهوم الاجتهاد أقرب إلى أذهاننا وهو مصدر من مصادر التشريع الإسلامي وقد حدّد الفقهاء أصوله وقواعده، فضلاً عن أن القانون الطبيعي وقواعد العدالة مفاهيم غربية ولم يستطع العقل الغربي تحديد معالمها بوضوح.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

◆ ابن أبي الحديد (عبد الحميد بن هبة الله) ت 655 هـ.

1 ـ **شرح نهج البلاغة**، ط1، مصر، د.ت.

◆ ابن الأثير (ابو الحسن عز الدين علي بن محمد) ت 630 هـ

2 ـ **الكامل في التاريخ**، بيروت، 1965م.

◆ ابن تيمية (شيخ الإسلام) ت 728 هـ.

3 ـ **الردّ على المنطقيين**، ط3، لاهور، باكستان، إدارة ترجمان، 1398هـ.

4 ـ **مجموع الفتاوي**، جمع عبد الرحمن بن محمد العاصمي، ط1، 1398هـ.

◆ ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد الظاهري) ت 456.

5 ـ **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم والدكتور عبد الرحمن عميرة، ط2، بيروت، دار المعرفة، 1975م.

◆ ابن حسان.

6 ـ **الفصول المختارة**، ج2، ط1، مصر، 1906م.

◆ ابن خلكان (أحمد)، ت 681 هـ.

7 ـ **وفيات الأعيان**، مصر، 1310 هـ.

◆ ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد) ت 595 هـ.

8 ـ **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق محمود قاسم، ط2، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية، 1964.

◆ ابن سينا (الحسين بن عبد الله).

9 ـ **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية**، نقّحه وقدّم له يحيى الدين صبري، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، 1938م.

◆ ابن طيفور (أبو الفضل أحمد بن طاهر) ت 280هـ.

10 ـ **تاريخ بغداد**، طبعة بغداد، 1968.

◆ ابن عبد ربه (أحمد بن محمد).

11 ـ **العقد الفريد**، تحقيق محمد سعيد العريان، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، 1953م.

◆ ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري) ت 276هـ.

12 ـ **الإمامة والسياسة**، وهو المعروف بتاريخ الخلفاء، تحقيق محمد طه الزيني، القاهرة، مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده، 1963م.

13 ـ **عيون الأخبار**، أربعة أجزاء في مجلدين، سلسلة تراثنا، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، 1963م.

◆ ابن القيم (محمد بن أبي بكر)، ت 751 هـ.

14 ـ **مدارج السالكين**، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983م.

◆ ابن متويه (أبو محمد الحسن بن أحمد)، ت 469 هـ.

15 ـ **التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**، تحقيق وتعليق: الدكتور سامي نصر والدكتور فيصل عون، ط1، مصر، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1975م.

◆ ابن المرتضى (أحمد بن يحيى)، ت 840 هـ.

16 ـ **طبقات المعتزلة**، تحقيق سوسنة ريفلد فلزر، بيروت، 1961م.

◆ ابن منظور (محمد بن مكرم المصري)، ت 711 هـ.

17 ـ **لسان العرب**، ط1، بيروت، دار صادر، 1990م.

◆ ابن نباتة المصري، ت 768 هـ.

18 ـ **سرح العيون في رسالة ابن زيدون**، ط1، مصر، 1861 هـ.

◆ ابن نجيم الحنفي (زين الدين إبراهيم)، ت 1005 هـ .

19 ـ **مشكاة الأنوار في أصول المنار**، القاهرة، مطبعة مصطفى الحلبي، 1936م.

◆ الأرموي (محمد بن أبي بكر بن أحمد الموصلي)، ت 682هـ.

20 ـ **نهاية الوصول في دراية الأصول**، (مخطوط)، دار الكتب المصرية رقم 847 علم الكلام.

◆ الأسنوي (جمال الدين عبد الرحيم بن حسن)، ت 772 هـ.

21 ـ **نهاية السول في شرح منهاج الأصول**، القاهرة، مطبعة صبيح، د.ت.

◆ الأشعري (أبو الحسن بن علي بن إسماعيل)، ت 334 هـ.

22 ـ **مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين**، تحقيق: هـ ريتر، اسطنبول، 1930م.

◆ الأصفهاني (الشيخ محمد تقي بن رحيم).

23 ـ **هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين**، طبعة حجرية غير مرقمة، إيران، 1272هـ.

◆ الآمدي (سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي)، ت 631 هـ.

24 ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، ط1، القاهرة، دار المعارف، 1964.

◆ الإيجي (العلامة عضد الدين)، ت 656هـ.

25 ـ **المواقف مع شرحه للعلامة سيد شريف**، مصر، دار الطباعة العامرة، 1292هـ.

◆ البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن ظاهر بن محمد التميمي)، ت 429هـ.

26 ـ **الفَرق بين الفِرق**، تحقيق زاهد الكوثري، 1948م.

◆ الجرجاني (علي بن محمد الحسيني)، ت 816 هـ.

27 ـ **التعريفات**، القاهرة، مكتبة الحلبي، 1938م.

◆ الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله)، ت 478هـ.

28 ـ **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: الدكتور عبد العظيم الديب، القاهرة، ط، 1399هـ.

◆ الحميري (أبو سعيد نشوان)، ت 573هـ

29 ـ **الحور العين**، طبعة مصر الأولى، 1947م.

◆ الخطيب البغدادي (أحمد بن علي)، ت 463 هـ.

30 ـ **تاريخ بغداد**، بيروت، صادر، د.ت.

◆ الخياط (أبو حسين عبد الرحيم بن محمد المعتزلي)، ت 300 هـ.

31 ـ **الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد**، مصر، 1925م.

◆ الرازي (فخري الدين محمد بن عمر بن الحسين)، ت 606 هـ.

32 ـ **اعتقادات فرق المسلمين**، تحقيق: علي سامي النشار، ط1، مصر، 1938م.

33 ـ **لباب الإشارات**، تصحيح عبد الحفيظ سعد عطية، ط2، القاهرة، مطبعة الخانجي، 1335هـ.

34 ـ **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق: الدكتور طه جابر العلواني، ط1، الناشر لجنة البحوث بجامعة محمد بن سعود، 1979م.

◆ الزبيدي (السيد محمد مرتضى)، ت 1205هـ.

35 ـ **تاج العروس**، مصر، 1889م.

◆ الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد)، ت 538.

36 ـ **تفسير الكشاف**، ط2، مصر، المطبعة الأميرية ببولاق، 1318 هـ.

◆ السبكي (تاج الدين). ت 771هـ

37 ـ **طبقات الشافعية**، ج1، تحقيق: عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحي، دار إحياء الكتب المصرية، 1963م.

◆ السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر)، ت 911هـ.

38 ـ **تاريخ الخلفاء**، بيروت، دار القلم، 1979م.

◆ الشهرستاني (أبي الفتح محمد عبد الكريم)، ت 548 هـ.

39 ـ **الملل والنحل**، بهامش الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم الظاهري، ط2، بيروت، دار المعرفة، 1975م.

40 ـ **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تحقيق: ألفرد جيوم، بغداد، د.ت.

◆ الشوكاني (محمد بن علي)، ت 1250هـ.

41 ـ **إرشاد الفحول**، القاهرة، مطبعة الحلبي، 1937م.

◆ الصاحب بن عباد، ت 385هـ.

42 ـ **الإبانة عن مذهب أهل العدل**، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، بغداد، 1963م.

◆ العسقلاني (ابن حجر)، ت 852 هـ.

43 ـ **لسان الميزان**، حيدر آباد، 1330 هـ.

◆ الغزالي (الإمام أبو حامد محمد بن محمد)، ت 505 هـ.

44 ـ **إحياء علوم الدين**، مصر، د.ت.

45 ـ **المستصفى من علوم الدين**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت.

46 ـ **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، ط2، دمشق، دار الفكر، 1980م.

◆ القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، ت 415 هـ.

47 ـ **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط1، القاهرة، 1965م.

48 ـ **فرق وطبقات المعتزلة**، تحقيق وتعليق علي سامي النشار وعصام محمد علي، مصر، 1972م.

49 ـ **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق: فؤاد سيد، تونس، الدار التونسية، 1974م.

50 ـ **متشابه القرآن**، تحقيق: الدكتور عدنان زرزور، القاهرة، دار التراث، 1969م.

51 ـ **المحيط بالتكليف**، تحقيق: عمر السيد عزمي، الدار المصرية العامة للتأليف والنشر، 1965م.

52 ـ **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، الجزء السادس (التعديل والتجوير)، تحقيق: الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، 1962م.

53 ـ ــــــــ، الجزء السابع (خلق القرآن)، تحقيق: الدكتور إبراهيم الأنباري، القاهرة، دار الكتب، 1961م.

54 ـ ــــــــ، الجزء الثامن (المخلوق) تحقيق: توفيق الطويل وسعيد زايد، المؤسسة المصرية العامة، د.ت.

55 ـ ــــــــ، الجزء الحادي عشر (التكليف) تحقيق: محمد علي النجار والدكتور عبد الحكيم النجار، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، 1965.

56 ـ ــــــــ، الجزء الثاني عشر (النظر والمعارف)، تحقيق: الدكتور إبراهيم مدور، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، 1962م.

57 ـ ــــــــ، الجزء الثالث عشر (اللطف)، تحقيق: الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، 1962م.

58 ـ ــــــــ، الجزء السابع عشر (الشرعيات)، تحقيق: أمين الخولي، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، 1962م.

59 ـ ــــــــ، الجزء العشرون (الإمامة)، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، 1962م.

◆ القاسم بن محمد بن علي.

60 ـ **كتاب الأساس لعقائد الأكياس**، تحقيق: الدكتور ألبير نصري نادر، بيروت، دار الطليعة، 1980م.

◆ المالكي (عثمان بن عمر بن الحاجب الكردي الأسنوي)، ت 646 هـ.

61 ـ **مختصر المنتهى**، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت.

◆ محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، ت 817 هـ.

62 ـ **القاموس المحيط**، بيروت، دار الفكر، 1978م.

◆ المقبلي (صالح بن مهدي الزيدي)، ت 1108هـ.

63 ـ **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، ط1، مصر، 1328هـ.

◆ الملطي (أبو الحسين محمد)، ت 276هـ

64 ـ **التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع**، تحقيق: زاهد الكوثري، نشر عزت العطار، 1948م.

◆ النيسابوري (أبو رشيد سعيد بن محمد بن سعيد)، ت 400 هـ.

65 ـ **ديوان الأصول في التوحيد**، تحقيق: عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1969م.

66 ـ **المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين**، تحقيق: معن زيادة ورضوان السيد، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1979م.

◆ اليافعي (الإمام أبي محمد عبد الله بن أسعد)، ت 768هـ.

67 ـ **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يُعتبر من حوادث الزمان**، بيروت، 1970.

68 ـ **مرهم العلل المعضلة في دفع الشبهة والردّ على المعتزلة**، كلكتا، 1910م.

ثانياً: مراجع الفلسفة العامة وعلم الكلام:

◆ إبراهيم مدكور.

1 ـ **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، ط2، مصر، دار المعارف، 1976م.

◆ أحمد إبراهيم الشريف.

2 ـ **الحتم والحرية في القانون العلمي**، ط1، مصر، الهيئة العامة للكتاب، 1972م.

◆ أحمد أمين وزكي نجيب محمود.

3 ـ **قصة الفلسفة اليونانية**، ط7، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1970م.

◆ أحمد خواجة.

4 ـ **في الأخلاق**، ط1، بيروت، دار الغصون، 1985م.

◆ أحمد فرج الله.
5 ـ **المعتزلة بين الحقيقة والوهم**، ط1، بغداد، دار الشؤون الثقافية، 2006م.
◆ أحمد محمود صبحي.
6 ـ **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي**، مصر، دار المعارف، 1969م.
7 ـ **في علم الكلام (المعتزلة)**، ج2، ط4، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، 1982م.
◆ ألبير نصري نادر.
8 ـ **أهم الفرق الإسلامية والكلامية**، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، د.ت.
9 ـ **فلسفة المعتزلة**، ط1، الإسكندرية، دار نشر الثقافة، 1950م.
◆ أندريه لالاند.
10 ـ **نفسية الأحكام التقويمية**، محاضرات في الفلسفة العامة، القسم الثاني، ترجمة يوسف كرم، القاهرة، 1929م.
◆ باسمة جاسم الشمري.
11 ـ **النقد المنطقي لابن رشد**، مراجعة الدكتور عبد الأمير الأعسم، ط1، بغداد، بيت الحكمة، 2000م.
◆ توفيق الطويل.
12 ـ **أسس الفلسفة**، ط4، دار النهضة، 1964.
13 ـ **الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها**، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1960م.
◆ جمال الدين القاسمي.
14 ـ **تاريخ الجهمية والمعتزلة**، القاهرة، مطبعة المنار، 1912م.
◆ جولدتسهير.
15 ـ **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ترجمة وتعليق: محمد يوسف موسى وزميليه، ط2، مصر، دار الكتاب العربي، 1946م.
◆ حسني زينة.
16 ـ **العقل عند المعتزلة**، ط2، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1980م.

◆ حسين عطوان.
17 ـ **الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي**، بيروت، دار الجيل، 1986م.

◆ دي بور، ت، ح.
18 ـ **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة محمد عبد الهادي، القاهرة، 1938م.

◆ رسل برتراند.
19 ـ **تاريخ الفلسفة الغربية**، ج2، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود، ط2، القاهرة، 1968م.

◆ روزنتال، فرانز.
20 ـ **مفهوم الحرية في الإسلام**، ترجمة معن زيادة ورضوان السيد، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1980م.

◆ زكريا إبراهيم.
21 ـ **كانت أو الفلسفة النقدية**، ط2، مصر، دار مصر للطباعة، 1972م.
22 ـ **مشكلة الحرية**، مصر، 1971م.

◆ زهدي جار الله.
23 ـ **المعتزلة**، ط2، بيروت، المطبعة الأهلية، 1974م.

◆ سامي نصر لطف.
24 ـ **الحرية المسؤولة في الفكر الفلسفي الإسلامي**، مصر، دار الحرية الحديثة، 1977م.

◆ السبحاني جعفر.
25 ـ **رسالة في التحسين والتقبيح العقليين**، منشور على الموقع الإلكتروني: www.imamsadeq.org.
26 ـ **التحسين والتقبيح العقليان**، منشور على الموقع الإلكتروني: www.imamsadeq.org.

◆ سميح دغيم.

27 ـ **فلسفة القدر في فكر المعتزلة**، بيروت، دار التنوير للطباعة، 1985م.

◆ شاخت وبوزورث.

28 ـ **تراث الإسلام**، ج2، ترجمة الدكتور حسين مؤنس، ط2، الكويت، عالم المعرفة، 1988م.

◆ عبد الرحمن بدوي.

29 ـ **فلسفة العصور الوسطى**، القاهرة، 1962م.

◆ عبد الستار الراوي.

30 ـ **ثورة العقل**، ط2، بغداد، دار الشؤون الثقافية، 1986م.

31 ـ **العقل والحرية**، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980م.

32 ـ **فلسفة العقل**، بغداد، دار الحرية للطباعة والنشر، 1984م.

◆ عبد الكريم عثمان.

33 ـ **نظرية التكليف (آراء القاضي عبد الجبار الكلامية)**، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1971م.

34 ـ **قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني**، بيروت، دار العربية، 1967.

◆ عرفان عبد الحميد.

35 ـ **دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية**، بغداد، 1979م.

◆ عفيفي أبو العلا.

36 ـ **المنطق التوجيهي**، ط14، القاهرة، 1953.

◆ علي بن سعيد الضويحي.

37 ـ **العقل عند الأصوليين**، منشور على الموقع الإلكتروني: www.dahsha.com.

◆ علي حسين الجابري.
38 - **فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر**، ق1، بغداد، دار الشؤون الثقافية، 1993م.

◆ علي زيعور.
39 - **التحليل النفسي للذات العربية**، ط1، بيروت، دار الطليعة، 1977م.

◆ علي سامي النشار.
40 - **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ط2، الإسكندرية، 1967م.

◆ فريد جبر.
41 - **في معجم الغزالي**، منشورات الجامعة اللبنانية، 1970م.

◆ فلهوزن، يوليوس.
42 - **الخوارج والشيعة**، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، القاهرة، 1958م.

◆ قيس هادي.
43 - **دراسات في الفلسفة العلمية والإنسانية**، ج2، ط1، بغداد، 2007م.

◆ كوربان، هنري.
44 - **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة نصيرة مروة وحسن قبيسي، بيروت، 1996م.

◆ محمد بيصار.
45 - **في فلسفة ابن رشد**، الوجود والخلود، ط3، بيروت، دار الكتاب العربي، 1973م.

◆ محمد تقي المدرسي:
46 - **التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده**، ج3، منشور على الموقع الإلكتروني: www.imamsadeq.org.

◆ محمد عمارة.
47 - **الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية**، ط2، بغداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984.

48 ـ **المعتزلة والثورة**، ط2، بغداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984م.

49 ـ **المعتزلة وأصول الحكم**، ط2، بغداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984م.

50 ـ **المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية**، ط2، بغداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984م.

◆ محمد عابد الجابري.

51 ـ **بنية العقل العربي**، ط6، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م.

52 ـ **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996م.

53 ـ **العقل الأخلاقي العربي**، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2001م.

54 ـ **العقل السياسي العربي**، ط4، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م.

◆ محمد سلام مدكور.

55 ـ **نظرية الاباحة عند الأصوليين والفقهاء**، القاهرة، 1963م.

◆ محمد سعيد رمضان البوطي.

56 ـ **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، ط2، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1977م.

◆ محمد علي أبو ريان.

57 ـ **تاريخ الفكر الفلسفي**، مصر، 1973م.

◆ محمد يوسف موسى.

58 ـ **فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية**، ط2، مصر، دار الكتب الأهلية، 1945م.

◆ محمود غريب.

59 ـ **القضاء والقدر**، بغداد، دار الرسالة للطباعة، 1975م.

◆ مصطفى الخشاب.

60 ـ **النظريات والمذاهب السياسية**، ط3، القاهرة، 1955م.

◆ ناجي التكريتي.

61 ـ **الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام**، ط3، بغداد، دار الشؤون الثقافية، 1988م.

◆ ولتر، باتون.

62 ـ **أحمد بن حنبل والمحنة**، ترجمة عبد العزيز الحق، مصر، دار الهلال، 1958م.

◆ يوسف كرم.

63 ـ **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مصر، دار المعارف، 1967م.

ثالثاً: مراجع القانون وفلسفته وأصوله وتاريخه:

◆ أحمد إبراهيم حسن وفايز محمد حسين.

1 ـ **تاريخ القانون المصري مع دروس في مبادئ القانون الروماني**، مصر، مطابع السعدني، 2006م.

◆ أحمد محمد علي الحريثي.

2 ـ **الحرية والمسؤولية بين المعتزلة وفلسفة القانون**، رسالة ماجستير مقدمة إلى معهد التاريخ العربي والتراث العلمي للدراسات العليا، 2000م.

◆ أحمد محمد غنيم.

3 ـ **تطور الفكر القانوني**، القاهرة، مطبعة أطلس، 1972م.

◆ باتيفول، هنري.

4 ـ **فلسفة القانون**، ترجمة سموحي فوق العادة، بيروت، مكتبة الفكر الجامعي، 1972م.

◆ حسن عبد الحميد.

5 ـ **فكرة القانون الطبيعي الكلاسيكي ومفهوم القانون**، القاهرة، دار النهضة، 1996م.

◆ حسن علي الذنون.

6 ـ **فلسفة القانون**، ط1، بغداد، مطبعة العاني، 1975م.

◆ ثروت أنيس الأسيوطي.

7 ـ **فلسفة القانون في ضوء التاريخ الاقتصادي والاجتماعي**، مجموعة محاضرات مطبوعة على الرونيو، جامعة بغداد، 1976م.

◆ دينيس لويد.

8 ـ **فكرة القانون**، ترجمة سليم الصويعي، 1981م.

◆ سعيد عبد الكريم مبارك.

9 ـ **أصول القانون**، ط1، الموصل، دار الكتب للطباعة والنشر، 1982م.

◆ سلمان بيات.

10 ـ **القضاء المدني العراقي**، بغداد، شركة النشر والطباعة العراقية المحدودة، 1953م.

◆ سليمان مرقس.

11 ـ **المدخل للعلوم القانونية**، ط3، القاهرة، 1957م.

◆ سمير تناغو.

12 ـ **النظرية العامة للقانون**، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1986م.

◆ طه عوض غازي.

13 ـ **فكرة العدالة عند أفلاطون**، القاهرة، دار النهضة العربية، 1996م.

◆ عباس مبروك الغزيري.

14 ـ **أساس القانون**، مصر، 1998م.

◆ عبد الباقي البكري.

15 ـ **المدخل لدراسة القانون والشريعة الإسلامية**، النجف الأشرف، مطبعة الآداب، 1972م.

◆ عبد الرزاق السنهوري.

16 ـ **أصول القانون**، القاهرة، 1946م.

◆ عبد الرزاق السنهوري وحشمت أبو ستيت.

17 ـ **أصول القانون أو المدخل لدراسة القانون**، مصر، 1946م.

◆ عبد المجيد الحكيم وعبد الباقي البكري ومحمد طه البشير.

18 ـ **الوجيز في نظرية الالتزام**، الموصل، دار الكتب للطباعة والنشر، 1980م.

◆ عبد المنعم البدراوي.

19 ـ **المدخل للعلوم القانونية**، القاهرة، 1962.

◆ فايز محمد حسين.

20 ـ **فلسفة القانون**، الإسكندرية، دار المطبوعات الجامعية، 2007م.

21 ـ **نشأة فلسفة القانون وتطورها**، الإسكندرية، دار المطبوعات الجامعية، 2002م.

◆ كلسن (هانز)

22 ـ **النظرية المحضة في القانون**، ترجمة د. أكرم الوتري، بغداد، منشورات مركز البحوث القانونية، 1986م.

◆ محمد شريف أحمد.

23 ـ **فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين**، دراسة مقارنة، بغداد، دار الحرية للطباعة، 1980م.

◆ محمد عبد الله العربي.

24 ـ **دراسات في النظم الدستورية**، الخرطوم، 1956م.

◆ محمود عبد المجيد مغربي.

25 ـ **الوجيز في تاريخ القوانين**، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1979م.

◆ منذر الشاوي.

26 ـ **فلسفة القانون**، بغداد، مديرية دار الكتب للطباعة والنشر، 1994م.

27 ـ **مذاهب القانون**، بغداد، مطابع دار الحكمة، 1991م.

رابعاً. البحوث والمقالات:

◆ جعفر آل ياسين.

1 ـ **التعريف والحدود في الفلسفة بين العرب واليونان**، مجلة آفاق عربية، السنة الثانية، عدد2، 1985م.

◆ سحبان خليفات.

2 ـ **الحرية والسببية والمسؤولية**، مجلة دراسات، علوم إنسانية وشرعية، الجامعة الأردنية، مجلد 12، عدد 3، 1985م.

◆ العبد خليل أبو عيد.

3 ـ **دور العقل في التكليف قبل بلوغ الدعوة**، مجلة دراسات، علوم إنسانية وشرعية، الجامعة الأردنية، مجلد 12، عدد 3، 1985م.

◆ محمد رشيد رضا (الشيخ).

4 ـ **المعتزلة**، بحث منشور على الموقع الإلكتروني: http://www.islamonline.net

◆ محمد عابد الجابري.

5 ـ **بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي**، مقال منشور على الموقع الإلكتروني: www.aljabriabed.net

◆ موسوعة جدل الأفكار (14).

6 ـ **جدل مع فكر الاعتزال**، بحث منشور على الموقع الإلكتروني: us.geocities.com

◆ نوري الحاتم (الشيخ).

7 ـ **مسألة التحسين والتقبيح في المذاهب الإسلامية**، بحث منشور على الموقع الإلكتروني: www.taghrib.org

خامساً: المراجع الأجنبية:

1 - Alexeler (N), Le droit Naturel, Paris, 1939.

2 - A.P.D., Entreves Natural Law, Second revised edition, 1970.

3 - Delhaye, P.H., Permanence de droit naturel, Louvain, 1968.

4 - Dias (W.S), Jurisprudence, London, Butter, Weroith, 1964.

5 - Dolhenty Recommended Book Shelf for Naturel Law Theory.

منشور على الموقع الإلكتروني: http://en.wikipedia.org

6 - Edouard Lambert: «La Fonction de la loi comparée», Paris, 1903.

7 - ——— «Préface aux groupes de la Russie sovétique», Paris, 1925.

8 - Finnis, (J) Natural Law and Natural rights, Oxford Clarendon press, 1980.

9 - Francois Géni: «La méthode de l'explication et des sources de lois positivists», Paris, 1919.

10 - Fredman, Legal Second Impression, Printed, 1947.

11 - H.Kelsen, Theorie pure de droit, Neuchatel, Editions de la Baconnierem, 1953.

12 - Ingber, (L), Jean Bodin et Le droit natarel, In Actes du colloque interdisciplinaire d' Anger, 24-27 Mai, 1984.

13 - Jean Daband: «La théorie générale de la loi», Paris, 1969.

14 - J. Lock, Essai Sur Le pouvoir civil, traduit par J.L.fyot, Paris, 1953.

15 - Leclaire: «des cours dans la loi naturelle», Louvain, 1957.

16 - N. M. Korkunov. General Theory of Law, Translated by W.G., Hostings, Second edtition, 1968.

17 - Raymond Sali: «l' école historique et la loi naturelle», Paris, 1902.

18 - Rodolff Stammler,«Die theorie das recht justiz», 1926.

19 - Shellens, Aristotleson Naturel Law.

منشور على الموقع الإلكتروني:

http://en.wikipedia.org/wiki/naturel law

20 - Th. Hobbes, Levithanm traduction, F. Tricoud, Paris, Sirey, 1971.

الفهارس

- فهرس الأعلام
- فهرس الأماكن والبلدان
- فهرس الشعوب والقبائل والأمم

فهرس الأعلام

أ

س

ش

ص

ض

ط

ع

ن

هـ

و

ي

فهرس الأماكن والبلدان

هـ

ي

فهرس الشعوب والقبائل والأمم